BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Körtner, Ulrich H. J.

Papias von Hierapolis ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums

Göttingen 1983

B.isag. 15 vg-133
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00047516-2

Die PDF-Datei kann elektronisch durchsucht werden.

GEWIDMET DER
KIRCHLICHEN HOCHSCHULE
BETHEL

ULRICH H. J. KÖRTNER

Papias von Hierapolis

Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums



GÖTTINGEN · VANDENHOECK & RUPRECHT · 1983

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments
Herausgegeben von
Wolfgang Schrage und Rudolf Smend
133. Heft der ganzen Reihe

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Körtner, Ulrich H. J.:
Papias von Hierapolis / Ulrich H. J. Körtner. — Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1983.
(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments ; H. 133)
ISBN 3-525-53806-5
NE: GT

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983 — Printed in Germany. — Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen.
Druck und Bindearbeit: Hubert & Co., Göttingen

Bayerische
Staatsbibliothek
München

VORWORT

"Der Bischof Papias von Hierapolis in Kleinasien sammelte vor 150 eifrig alles, was er an alten Traditionen zusammenbringen konnte. Von seinem fünfbändigen Werk sind nur ganz wenige, kümmerliche Fragmente geblieben; sie lassen den Verlust des Werkes als erträglich erscheinen. Der Historiker Euseb bescheinigt ihm geistige Schwachheit. Bis heute werden seine Notizen über die Entstehung der Evangelien unendlich viel diskutiert. Sie sind samt und sonders geschichtlich wertlos."

Wer diese strohernen Sätze liest, in denen H.CONZELMANN[1] die vermeintlichen Erträge einer Papiasforschung resümiert, welche schon bei Euseb, wenn nicht gar Irenäus anfängt, der kann sich natürlich fragen, wozu eine weitere Untersuchung der Papiasfragmente noch gut sein soll, nachdem alles knapp und nüchtern gesagt ist. Wozu also seine Zeit mit einem recht abgelegenen, wenn nicht gar überflüssigen Gegenstand vergeuden?

Eben dieser Anschein, als sei alles gesagt, als gäbe es nichts mehr zu entdecken, kann ja trügen und muß deshalb hinterfragt werden. Nur wenige Bruchstücke der fünf Bücher des hierapolitanischen Bischofs blieben der Nachwelt erhalten. Doch das Grundwissen über dieses Werk, welches Conzelmann referiert, ist noch kümmerlicher als die bei Kirchenvätern erhaltenen Reste des Buches und bedarf einer kräftigen Auffrischung. Daß die fünf Bücher über die "Exegese der Herrenlogien" als ganze verlorengingen, bedaure ich nach der aufmerksamen Lektüre ihrer Überreste sehr. Erträglich scheint mir der Verlust unter theologie- und kirchengeschichtlichen wie neutestamentlichen Gesichtspunkten keineswegs, spielt doch die historische Wertlosigkeit der Evangeliennotizen eine völlig untergeordnete Rolle. Vor allem aber sollte sich der Historiker den Blick auf das Papiaswerk nicht durch das recht einseitige Urteil Eusebs verstellen lassen, dessen diffamierende Entgleisung, Papias sei geistig minderbemittelt gewesen, ein anschauliches Beispiel für das Wechselspiel von Erkenntnis und Interesse[2] gibt, wie wir noch sehen werden.

Unser Forschungsgebiet liegt in einem Grenzgebiet, auf der Grenze von kirchengeschichtlicher und neutestamentlicher Wissenschaft. Das macht seine Untersuchung so spannend und reizvoll. Oberflächlich betrachtet gehört unser Gegenstand in den Bereich der Patristik. Doch stellt sich immer wieder heraus, daß die Untersuchung der Papiasfragmente in zentrale Bereiche neutestamentlicher Forschung stößt, so daß also das Werk des Bischofs

aus Hierapolis keineswegs so abseits liegt, wie man im ersten Moment annehmen möchte. Das Studium der verbliebenen Fragmente fördert nicht nur den kleinen Grenzverkehr zwischen neutestamentlicher und kirchengeschichtlicher Wissenschaft, sondern liefert einen Beitrag zur Aufhebung der Grenze, welche doch nicht unter historisch-diachronischen, sondern teils unter neutestamentlich-kanonischen Gesichtspunkten, teils aus Gründen der wissenschaftlichen Arbeitsteilung gezogen wurde und der Erforschung des frühen Christentums hinderlich ist.

Die nachstehende Untersuchung sei der Kirchlichen Hochschule Bethel gewidmet, die meine Arbeit im Wintersemester 1981/82 als erste Dissertation in ihrer Geschichte angenommen hat. Dankbar erinnere ich mich an die familiäre Atmosphäre dieser Hochschule, in der ich im Feriensprachkurs 1975 mein Theologiestudium begann und 1980/81 als Assistent meine Papiasuntersuchung schreiben konnte.

Mein Dank gilt aber auch Herrn Prof. Dr. Gerd Lüdemann, der mich in Göttingen als Drittsemester auf Papias v. Hierapolis aufmerksam machte und auch später einer meiner hilfreichen Ratgeber war, sowie Herrn Prof. Dr. Ulrich Luz, der sich meiner in Göttingen gegen Ende meines Studiums annahm, als mir die Fortsetzung meiner Papiasstudien sehr zweifelhaft erschien. Ohne seine Hilfe und Ermutigung wäre diese Untersuchung wohl nicht zum guten Ende gekommen. Dank schulde ich aber besonders meinem Doktorvater, Prof. Dr. Dieter Lührmann, dessen letzter Vikarsassistent an der Kirchlichen Hochschule Bethel ich sein durfte. Er ließ mir Freiheit und Zeit zur eigenen Forschung in einem Maß, wie ich nie zu hoffen gewagt hätte. Aber auch abgesehen von meiner Dissertation hat er mich nachhaltig gefördert. Ihm wie dem Zweitgutachter, Prof. Dr. Andreas Lindemann, danke ich ferner für manch hilfreiche Kritik, die bei der Drucklegung berücksichtigt worden ist. Weiter gilt mein Dank meinem Freund Martin Arnold, der mir verschiedentlich bei der Beschaffung von Literatur behilflich und stets ein kritischer und geduldiger Zuhörer war. Herzlich danken möchte ich schließlich den Herausgebern der "Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments" Prof. Dr. Wolfgang Schrage und Prof. Dr. Rudolf Smend, wie auch dem Verleger, Herrn Dr. Arndt Ruprecht, die meine Arbeit in diese traditionsreiche Reihe aufgenommen haben, obwohl hierbei aus finanziellen Gründen drucktechnische Kompromisse und ästhetische Einbußen in Kauf genommen werden mußten, sowie der Kirchlichen Hochschule Bethel und der Evangelischen Kirche von Westfalen, die die Veröffentlichung meiner Dissertation durch namhafte Druckkostenzuschüsse unterstützt haben.

Was ich meiner Frau an Dank schulde für ihr Verständnis,

ihre Geduld und die Opfer, die sie aufgebracht hat, möchte ich ihr nicht in einem für fremde Leser bestimmten Vorwort sagen. Niemandem habe ich aber soviel zu danken wie ihr.

Zum Abschluß sei dem Verfasser noch ein Wort in eigener Sache erlaubt. Ich möchte mich Adolph Freiherrn Knigge anschließen, der in seinem berühmten Œvre "Ueber den Umgang mit Menschen"[3] die wissenschaftlichen Autoren in sechs Sparten einteilt: "Der eine nimmt fürlieb, wenn Du es ihm grade in's Gesicht sagst: er sey ein großer Mann; der Andere ist zufrieden, wenn Du nur ohne Widerspruch erlaubst, daß er dies selbst von sich sage; der Dritte verlangt nichts von Dir, als Hiobs Geduld, wenn er Dir seine elenden Produkte vorliest; den Vierten kitzelt eine kleine vorteilhafte Anspielung auf irgend eine Stelle aus seinen Schriften; dem Fünften behagt äußere ausgezeichnete Ehrerbietung, wenn auch von seiner Autorschaft nicht ausdrücklich Erwähnung geschieht; und ein Sechster endlich - es sey mir erlaubt, neben Diesem mein Plätzchen zu nehmen, - begnügt sich, wenn die wenigen Edeln ihm die Gerechtigkeit widerfahren lassen, zu glauben, daß es ihm wenigstens um Wahrheit und Tugend zu thun sey, daß er nichts geschrieben habe, dessen sein Herz sich zu schämen braucht, und daß, wenn seine Werke keine Meisterstücke sind, sie doch nicht ausschließlich zu Makulatur sich eignen."

Bielefeld, im September 1983 — Ulrich H.J. Körtner

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG: FORSCHUNGSLAGE UND AUFGABENSTELLUNG

§ 1 Die Papiasfragmente und die neutestamentliche Einleitungswissenschaft - ein forschungsgeschichtlicher Rückblick

Wenn man es recht betrachtet, verdankt der Bischof von Hierapolis die Beachtung, welche man ihm bis heute immer noch schenkt, dem Aufkommen und weiteren Fortbestehen einleitungswissenschaftlicher Fragestellungen. Boten einige Äußerungen des Papias über den Presbyter Johannes im Proömium seines fünfbändigen Werkes Anlaß zu mancher Spekulation über die Entstehungsverhältnisse im johanneischen Kreis, so ist doch das Schicksal der noch erhaltenen Papiasfragmente vor allem mit der fortschreitenden Evangelienkritik und der Entwicklung synoptischer Theorien verbunden. Hätte Papias nicht beiläufig drei Sätze über das Mk und einen über Mt verloren, welche dem Bischof unbeschadet des seit Euseb häufig wiederholten Urteils, mit der Intelligenz des Hierapolitaners stehe es nicht zum Besten[1], seinen festen Platz in den Darstellungen der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft sichern[2], wäre der Autor schon längst wie der allergrößte Teil seiner fünf Bücher λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως in Vergessenheit geraten.

Einleitend bemerkt K.BIHLMEYER zu seiner Überarbeitung der Funkschen Ausgabe der Papiasfragmente, leider seien nur noch wenige Bruchstücke erhalten. "Darunter sind die von der Entstehung des Matthäus- und Markusevangeliums handelnden ... von höchstem Wert, andere dagegen sehr unbedeutend."[3] Und schon 1885 stellte A.JACOBSEN im Rückblick auf die zeitgenössische Papiasforschung fest: "Die Untersuchungen über die synoptischen Evangelien und die Deutung der vielumstrittenen Papiasfragmente über Markus und Matthäus stehen in der innigsten Wechselbeziehung zu einander."[4]

In den Anfängen historisch-kritischer Forschung freilich ließ J.S.SEMLER die Papiasfragmente für die Evangelienkritik außer Acht und wiederholte stattdessen das altkirchliche Urteil, wonach Mk lediglich einen Auszug des älteren Mt bietet.[5] Erst D.F.SCHLEIERMACHER stellte die Verbindung zwischen Papias und der Evangelienkritik her, als er 1832 seine sogenannte Diegesenhypothese erneut formulierte.[6] Seiner Ansicht nach sprach Papias nicht von unseren kanonischen Mk und Mt, sondern vielmehr von einer aramäischen Reden- oder Spruchsammlung des Apostels

Matthäus[7] und einer griechischen "Sammlung von einzelnen Zügen aus dem Leben Christi"[8] des Petrusdolmetschers Markus[9]. Solche Sammlungen gingen unseren synoptischen Evangelien voraus, die durch die Überschriften κατὰ Ματθαῖον ect. andeuten, daß sie auf den Schriften der apostolischen Zeit basieren, gleichwohl aber spätere Überarbeitungen darstellen, "so daß man den Namen εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον gewissermaßen als einen Familiennamen ansehen muß"[10], den neben unserem Mt auch das EvHebr und das EvEb verdienen[11].

Vom Standpunkt des heutigen Einleitungswissens wie der unbefangenen Lektüre von Euseb, HE III 39, 15f aus betrachtet war Schleiermachers Postulat einer Logienquelle ein fruchtbares Mißverständnis des Papiasfragments, welches der neutestamentlichen Wissenschaft den Anstoß zu einer Forschung gab, an deren Ende die moderne Zweiquellentheorie steht.[12] Die hierdurch ausgelöste Papiasforschung[13] wurde noch um den Streit um die mögliche Bezeugung der Apostolizität johanneischer Schriften, besonders des Joh, vermehrt, als E.C.J.LÜTZELBERGER 1840 sich daran machte, die von konservativen Exegeten wie Tholuck, Credner, Lücke, Olshausen und Gfrörer verfochtene Tradition über die johanneischen Schriften als haltlos zu erweisen. Das Proömium beweise in diesem Zusammenhang nicht nur, daß der Bischof von Hierapolis kein Schüler des Apostels Johannes, vielmehr höchstens der Schüler von Apostelschülern war, sondern auch, daß Papias des Joh gar nicht kannte und darum an dessen Abfassung durch den Apostel Johannes in Kleinasien überhaupt nicht zu denken sei.[14] Ohne der Untersuchung der etwaigen Beziehungen zwischen Papias und dem johanneischen Kreis vorgreifen zu wollen, bleibt es erstaunlich, wieviele Spekulationen über angebliche Kenntnisse des Joh oder gar die Bezeugung seiner Apostolizität bei Papias die exegetische Phantasie beflügelten, obwohl uns explizit keine einzige Zeile des Hierapolitaners über das vierte Evangelium überliefert ist!

"Es war ebenso begreiflich als für die Lösung der Aufgabe hinderlich, daß die Gelehrten, welche von irgend einem Punkte der sogenannten Einleitungswissenschaft ausgehend, zumeist mit einer aus der inneren Kritik der neutestamentlichen Schriften bereits gewonnenen Ueberzeugung von deren Ursprung an diese räthselhaften Trümmer herantraten, kein sonderliches Interesse hatten, einmal abzusehen von ihrem Zweck, sich ein Bild von dem Mann und seiner Schrift zu machen und auf Grund dieser immerhin lückenhaften Erkenntnis des Ganzen die wenigen Worte zu verstehen, die für die Entstehungsgeschichte der neutestamentlichen Schriften von Wichtigkeit sind." Wer nun eine zweckfreie Papiasexegese erwartete, sah sich freilich durch den Autor

dieser Zeilen, TH.ZAHN[15], getäuscht. Denn seine langjährige Arbeit an der Kanonsgeschichte verfolgte das Ziel nachzuweisen, unser ntl. Kanon sei nicht eine Schöpfung der Kirche des 2. und 4. Jh.s. sondern deren Erbe aus der Zeit des frühesten Christentums.[16] Und so spürt man in Zahns Arbeiten zu Papias recht deutlich das leitende Interesse, ihn als Zeugen für die frühe Existenz eines Vierevangelienkanons aufzurufen. Folglich habe Papias nicht nur das Joh als Werk des Apostels Johannes gepriesen, sondern darüber hinaus auch das lukanische Doppelwerk gelesen, was das Fragment über den Tod des Judas beweise.[17] Durch derartige Hypothesen fühlte sich F.OVERBECK gereizt, in Zahns Studien den "Culminationspunct" apologetischer Papiasforschung zu sehen.[18]

Einen weiteren Höhepunkt der Papiasauslegung stellen nach H.LÜDEMANNs Ansicht[19] die Untersuchungen W.WEIFFENBACHs dar, der durch seine eigenwillige Zuordnung des καί im 1. Satz von HE III 39,3f zu dem des 3. Satzes ("sowohl - als auch") hervortrat und Papias nur von mündlichen Quellen seines Werkes sprechen ließ[20], im übrigen an Schleiermacher anknüpfte und den Versuch unternahm, die inzwischen in verschiedenen Modifikationen vertretene Zweiquellentheorie mit einer kritischen Papiasexegese zu Deckung zu bringen, indem die von Papias erwähnten Schriften des Markus und Matthäus als Vorformen der synoptischen zwei Hauptquellen Mk und Q identifiziert wurden[21], was mancherlei Widerspruch hervorrief[22].

Wie sehr die Papiasforschung in das Koordinatenkreuz von einleitungswissenschaftlichen Entwicklungen eingezeichnet ist, verraten die mehrfachen Versuche, strittige Sätze des Proömiums oder des Mk-Stückes durch Streichungen oder Konjekturen annehmbar zu machen. Kam der Exegese zunächst die Existenz des Presbyters Johannes neben dem Zebedaiden in HE III 39,4 ganz gelegen, so bereitete doch immer wieder die Aussage Schwierigkeiten, der Presbyter gehöre neben Aristion zu den "Schülern/Jüngern des Herrn". Immerhin könnte diese Bemerkung, wenn sie nicht gar die Identität des Presbyters mit dem gleichnamigen Apostel nahelegt, doch verhindern, Papias möglichst spät zu datieren, um schon von daher seine zeitliche Nähe zu den Aposteln auszuschließen. Man versuchte deshalb verschiedentlich, sich der Probleme durch Änderungen des Textes zu entledigen.[23] Und um die Notiz über das Mk mit der heutigen Zweiquellentheorie zusammendenken zu können, schlug H.A.RIGG 1956[24] vor, in HE III 39,15 die Worte οὐ μέντοι τάξει in οὐ μέντοι τάχει abzuwandeln. Sei der sonst von Papias erhobene Vorwurf, am Mk sei die Ordnung zu bemängeln, angesichts unserer Einblicke in die markinische Komposition unverständlich, so ergebe es einen guten Sinn, daß Papias in dem Hinweis, Markus habe nicht in großer Hast seine Aufzeich-

nungen angefertigt, sich für die Sorgfalt und Zuverlässigkeit des Mk verbürge.

Hier macht sich die Tendenz bemerkbar, die Paiasnotizen der modernen synoptischen Theorie anzugleichen, nachdem diese inzwischen längst völlig unabhängig von altkirchlichen Traditionen aus der Analyse der Evangelien heraus entwickelt worden ist. Dieses Motiv verrät auch die neuere katholische Exegese z.B. bei J.KÜRZINGER, nachdem sie sich inzwischen vielfach den Ergebnissen protestantischer Evangelienforschung angeschlossen hat. In zwei Aufsätzen von 1960 und 1977[25] hält es Kürzinger für wahrscheinlich, daß die Notizen über Mk und Mt in Wirklichkeit eine einzige Äußerung seien, deren Gedankengang Euseb durch eine Zwischenbemerkung unglücklicherweise unterbrochen habe.[26] Im Zusammenhang gelesen würdige Papias das Mk unter rhetorischen Gesichtspunkten, die sowohl ihm als auch seinen gebildeten Lesern geläufig seien.[27] Der Hinweis auf das Mt habe keinen Eigenwert, sondern wolle nur das litarische Urteil über Mk ergänzen. Indem Kürzinger die entscheidenden Begriffe in HE III 39,15f entgegen den herkömmlichen Auslegungsversuchen als rhetorische termini technici interpretiert, versucht er, das Mk mit der antiken χρεία-Literatur in Verbindung zu bringen und sieht das formgeschichtliche Urteil über die Eigenständigkeit der Gattung der Evangelien bestätigt.[28] Darüber hinaus macht die rhetorische Interpretation Ἑβραΐδι διαλέκτῳ zur "hebräischen Darstellungsweise", in der das Mt abgefaßt sei. Auf diese Weise läßt sich das altkirchliche Zeugnis über das Mt mit der Tatsache in Einklang bringen, daß unser kanonisches Mt ein griechisches Original und keineswegs die griechische Übersetzung einer aramäischen Urschrift ist. "Wenn wir mit dieser Deutung von Ἑβραΐδι διαλέκτῳ eine lange Tradition revidieren müssen, so dürfte dies um so leichter fallen, als damit der Weg frei gegeben wird für die heute mit ernsten Gründen vertretene These, daß unser kanonisches Mt kein Übersetzungswerk ist, sondern sich als von Anfang an griechisch geschrieben ausweist. Für diese These stand bislang die anders verstandene Papiasnotiz im Wege."[29]

Der Fehler aller unter der Vorherrschaft von neutestamentlichen Einleitungsfragen stehenden Auslegungen der Papiasfragmente tritt hier exemplarisch offen zu Tage: Derartige Interpretationen befleißigen sich historisierender Exegese, indem sie die Ebene historisch gefärbter Überlieferungen und die Ebene tatsächlichen Geschehens nicht auseinanderhalten. Historisierende Exegese verdankt sich keineswegs nur der katholischen Wertschätzung der kirchlichen Tradition, sondern allgemein der Versuchung, mit Hilfe von vermeintlichen Informa-

tionen über ntl. Schriften - außerhalb dieser selbst - mehr in Erfahrung bringen zu wollen als die immanente Quellenkritik zuläßt. Historisierende Exegese gleicht die Ebenen historischer Information und historisch verkleideter Tradition aneinander an, um über die analytische Auslegung nt. Schriften hinaus zu einer konstruktiven Exegese vorzustoßen, die aber leicht zu einer konstruierten Interpretation gerät. So verhängnisvoll sich eine solche Verschmelzung der Ebenen auf die Auslegung der Evangelien auswirken mußte, so hat sie insgesamt auch das Verständnis der Papiasfragmente gerade nicht gefördert, selbst wenn dabei gelegentlich gute Einzelbeobachtungen gemacht wurden. Papias ist der fromme Ausleger ihm zufließender frühchristlicher Überlieferungen, kein Historiker, wie auch die Evangelisten nicht als Biographen Jesu im modernen Sinne vorzustellen sind.[30]

Methodisch ist es geboten, die Papiaszeugnisse wie die Evangelien aus sich selbst heraus zu interpretieren, um die kritischen Ergebnisse beider Analysen erst anschließend miteinander zu konfrontieren. Solch ein kritischer Vergleich setzt aber voraus, für Papias nicht auszuschließen, daß seine Evangeliennotizen, die den Anschein des Historischen erwecken, unseren historischen Ergebnissen offen widersprechen und deshalb geschichtlich wertlos sind. "Oder soll es nur dem modernen Gelehrten, und nicht einem Papias und einem Johannes gestattet gewesen sein, über eine wichtige Sache einmal minder Zutreffendes und sogar sehr Unpassendes zu sagen?"[31]

§ 2 Eine neue Fragestellung und ihre Zielrichtung

Wer die Papiasnotizen über Mk und Mt nach einer unbefangenen Lektüre von Euseb, HE III 39,15f, die auf Überinterpretationen des Wortsinns verzichtet, mit unseren einleitungswissenschaftlichen Kenntnissen konfrontiert, muß feststellen, daß es sich bei Papias' Mitteilungen eindeutig um Fiktionen handelt.

Markus der Hermeneut des Petrus soll wahrscheinlich mit dem Johannes Markus aus den Act, aus Kol 4,10; Phlm 24; II Tim 4,11 und I Petr 5,13 identisch sein und demnach aus Palästina stammen.[1] Doch wie K.NIEDERWIMMER[2] nachweist, ist dessen Verfasserschaft des zweiten Evangeliums völlig undenkbar. Weder verraten Einzelzüge des Mk die palästinische Herkunft des Autors, noch legen einzelne Perikopen die besondere Beziehung zum Augenzeugen Petrus nahe. Im Gegenteil! Die geographischen Irrtümer wie die mangelnde Kenntnis jüdischer Riten lassen Johannes Markus als Autor des Mk ausscheiden[3], und ebenso sind die Petruserzählungen des Evangeliums "derart, daß sie die Annahme

der Petrus-Tradition ausschließen."[4] Denn die markinischen Petruserzählungen sind alles andere als Augenzeugenberichte, sondern verraten wie der übrige Mk-Stoff eine lange und komplizierte Überlieferungsgeschichte. Aber auch die papianische Behauptung, das Mt sei ursprünglich hebräisch gewesen, ist völlig aus der Luft gegriffen.[5] Was aus einleitungswissenschaftlicher Sicht zur historischen Wertlosigkeit der Papiasnotizen anzumerken ist, hat im Grunde R.A.LIPSIUS schon 1885 vorweggenommen: "Schade um den vielen, an das 'Papiaszeugniss' unnütz verschwendeten Scharfsinn!"[6]

Deshalb aber, wie H.CONZELMANN andeutet[7], eine weitere Untersuchung der Fragmente für überflüssig zu halten, ist eine falsche Konsequenz. Statt dessen müssen wir die Notizen über Mk und Mt einer traditionsgeschichtlichen Analyse unterziehen, welche die Texte als Ausdruck theologischer Motive begreift. Die Interpretation muß also einer doppelten Fragestellung nachgehen. Sie hat zunächst auf der literarischen Ebene nach den Traditionen, ihren möglichen Vorläufern und ihren Nachfolgern zu fragen, um erst anschließend zu untersuchen, welche geschichtlichen Entwicklungen hinter der Traditionsbildung stehen und in ihr einen Niederschlag gefunden haben.

Ich hielte es allerdings für verfehlt, unter diesem methodischen Gesichtspunkt die Fragmente über Mk und Mt von den übrigen Bruchstücken des Papiaswerkes zu isolieren und die ehemals einleitungswissenschaftliche Fragestellung der Papiasforschung einfach durch die kanonsgeschichtliche zu ersetzen.[8] Zweifellos ist es ein Fortschritt, daß J.MUNCK bezüglich des Mt-Fragments[9] und K.NIEDERWIMMER bezüglich des Mk-Fragments[10] nach kanonsgeschichtlichen Entwicklungen fragen. Aber auch wenn Papias wie im Fall von HE III 39,15 nicht als selbständiger Autor, sondern als Sammler in Erscheinung tritt, darf der Text nicht von seinem Verfasser losgelöst werden. Wie man seit den fünfziger Jahren erkannt hat, daß die redaktionsgeschichtliche Analyse für die Evangelienauslegung unabdingbar ist, so muß analog die Funktion der Evangeliennotizen bei Papias ermittelt werden, denn vor uns liegen nicht ungebundene Einzelperikopen, sondern die Überreste eines geschlossenen Werkes mit einer mehr oder weniger durchdachten Konzeption.[11] Diese sind der Gegenstand meiner Untersuchung.

Bevor wir von Papias Aufklärung über Problemkreise erwarten, die außerhalb seines Werkes liegen, muß uns Papias als Theologe selbst beschäftigen. Wir haben also nach Fragmenten zu fragen, die uns etwas über die theologischen Eigenarten des Bischofs aus Hierapolis verraten. Und hier werden wir zu den häufig übergangenen chiliastisch-eschatologischen Texten des Papias geführt.

Schon Euseb fand in ihnen Papias' theologisches Profil.[12] An dieser Stelle sind zunächst Herkunft und Eigenart des papianischen Chiliasmus zu untersuchen. Neben L.GRY[13], der sich mit dem Verhältnis zwischen der papianischen Schilderung der Fruchtbarkeit des Millenniums bei Irenäus, Adv.haer. V 33,3f und äthHen 10,19 beschäftigte, sowie H.J.DE JONGE[14], der neben jüdisch-apokalyptischen Einflüssen im Motiv der sich selbst zum Verzehr anbietenden Früchte (Adv.haer. V 33,3) Einflüsse des antiken Mythos vom Zeitalter des Kronos vermutet, muß hier K. BEYSCHLAGs Studie über "Herkunft und Eigenart der Papiasfragmente"[15] genannt werden. Beyschlag analysiert das Fragment über den Tod des Judas, der im Gespräch über die Fruchtbarkeit im Millennium bei Irenäus ebenfalls eine Rolle spielt, sowie die Erzählung vom gifttrinkenden Justus Barsabas und will wahrscheinlich machen, daß diese Erzählungen apokalyptische Bearbeitungen ursprünglich gnostischer Motive sind. Muß die Stichhaltigkeit der Argumente Beyschlags vorerst dahingestellt bleiben, so besteht doch der Wert seiner Studie darin, Papias von einer Analyse chiliastischer Stücke aus in theologiegeschichtliche Zusammenhänge einordnen zu wollen. Beyschlag vermutet, daß die Quelle der Papiasüberlieferungen allein das Presbyterium von Ephesus mit dem Presbyter Johannes, dem Verfasser der Apk, an der Spitze sei. Die apokalyptische Überarbeitung gnostischer Mythen sei das Werk urchristlicher Propheten und der sogenannten "Hellenisten", die abseits der kirchlichen Orthodoxie in Kleinasien gewirkt hätten, wo in Ephesus eine täuferische jüdische Gemeinde bestanden habe, die sich erst im Laufe der Zeit zum Christentum bekehrte und Papias mit dem Chiliasmus in Berührung brachte.[16]

Das Urteil über die Gewichtung der einzelnen Papiasfragmente muß korrigiert werden. Der bislang meist beschrittene Weg der Papiasforschung ist aus methodischen Gründen in umgekehrter Richtung zu gehen. Nicht die Evangelienfragmente oder der Prolog, sondern die apokalyptischen Reste des Papiaswerkes sind von höchstem Wert, weil sie einen Schlüssel zum Verständnis der Fragmente in die Hand geben. Um Papias um seiner selbst willen zu interpretieren, muß von der Auslegung "theologischer" Fragmente her methodisch eine Fragestellung entwickelt werden, die die Fragen nach den papianischen Presbytern, dem Presbyter Johannes, nach der Stellung mündlicher wie schriftlicher Überlieferung, dem Inhalt und der Aufgabe des Papiaswerkes, dem Beitrag zur Kanonsgeschichte oder der Beziehung zum johanneischen Kreis einander neu zuordnet. Verständlicherweise stehen dann viele Einzelzüge bisheriger Papiasbilder - von einem einzigen kann man wirklich nicht sprechen! - zur Disposition. Das gilt ganz besonders für die Datierung des Buches. Nur das

apologetische Interesse,vor allem die Bekanntschaft des Papias mit dem Apostel Johannes zu beweisen oder aber auszuschließen, kann erklären, daß die Datierungsvorschlage zwischen 80 n.Chr. (R.ANNAND)[17] und 160 n.Chr. (A.HARNACK)[18] schwanken. Zwar entscheidet man sich heute mehrheitlich für die Abfassung des Papiaswerkes um 130/140 n.Chr., doch hängt diese Chronologie an einem von C.DE BOOR 1888[19] herausgegebenen Fragment, an dessen Echtheit man zweifeln kann.[20] Soll die zeitliche Einordnung der Papiasfragmente und ihres Autors nicht bloß auf die schmale Textbasis eines einzigen, dazu noch strittigen Satzes bauen, muß die Datierungsfrage zunächst offen bleiben und an das Ende der Untersuchung gestellt werden, um abzuwarten, ob nicht die Analyse der Texte selbst immanent Hinweise auf die Abfassungszeit des Buches geben.

Daraus erwächst die methodische Forderung, Papias als Theologen in konkreten geschichtlichen Bezügen zu verstehen, sofern sich für das historische Umfeld Anhaltspunkte finden lassen, die es ermöglichen, präziser nach den geschichtlichen Zusammenhängen zu fragen. Solche historische Betrachtung gibt sich nicht mit Papias als Einzelgestalt zufrieden, sondern sieht in ihm den Repräsentanten kirchen- und theologiegeschichtlicher Vorgänge. Daß sich auch unter diesem Gesichtspunkt die Analyse der chiliastischen Traditionen bei Papias als methodisch fruchtbarer Ansatz erweist, zeigt die Arbeit W.BAUERs, an die meine Fragestellung anknüpft.

In seinem 1934 erschienenen Werk über "Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum"[21] unterzog Bauer das verbreitete Bild von der frühen Kirchengeschichte einer kritischen Überprüfung, nach welchem in den Anfängen der Kirche das orthodoxe Bekenntnis des Glaubens die Vorherrschaft hatte. Später wurde sie nach dieser Anschauung durch Häresien bedroht, welche als sekundäre Erscheinungen die ursprünglich reine Lehre der Kirche verfälschten, jedoch immer wieder erfolgreich abgewehrt wurden.[22]

Bauer entfaltet die Gegenthese, daß genau jene Formen des Christentums die Anfänge des christlichen Glaubens bewahrten, die später als Häresien ausgeschieden wurden, während sich erst allmählich die spätere Orthodoxie herausbildete, die dann ein verzerrtes Bild von der Entwicklung des frühen Christentums zeichnete. Nach Bauers Ansicht nimmt nun Papias als letzter Vorposten der Orthodoxie den Kampf mit den Häretikern Kleinasiens auf.[23] Die chiliastischen Äußerungen des Bischofs verraten seine Beziehung zum Judenchristentum, das sich in der Apk ein literarisches Denkmal gesetzt hat.[24] Es handelt sich um Judenchristen, die nach dem Fall Jerusalems

70 n.Chr. Palästina verließen und nach Kleinasien zogen. Dort verbündeten sie sich mit den orthodoxen Kreisen.[25] Die judenchristliche Apokalyptik gab Papias die Möglichkeit, gnostische Häretiker mit massivem Chiliasmus zu bekämpfen.[26] Fragt man nun nach den Schriften, welche Papias nachweislich verwendete, so sind neben der Apk, Mk und Mt nur noch I Petr und I Joh zu nennen. Sollte Papias das Joh, das lukanische Doppelwerk und die Paulusbriefe nicht gekannt haben? Bauer verneint diese Frage. Denn genau diese von Paias entweder bewußt übergangenen oder abfällig beurteilten Schriften waren in häretischen Kreisen sehr geschätzt, hatte doch Marcion einen Kanon aus Paulusbriefen und dem Lk zusammengestellt und erfreute sich doch das Joh bei den Valentinianern ebenso großer Beliebtheit wie bei den Montanisten[27], die ihr Zentrum in Pepuza, also nicht weit von Hierapolis entfernt, hatten. Vergegenwärtigt man sich Eusebs Willkür, mit der er aus Quellen zitierte, dann sei nicht auszuschließen, daß er abfällige Bemerkungen des Papias über verschiedene Schriften bewußt unterschlagen hat.[28] Im Kampf gegen Markioniten, Montanisten und Gnostiker verfaßt Papias seine fünf Bücher von Auslegungen der Herrenlogien. Bauer zufolge stellt sich Papias die Aufgabe, durch geeignete Interpretation den Häretikern die Möglichkeit zu nehmen, sich länger auf die urchristlichen Überlieferungen berufen zu können.[29] Papias' Kampf gegen die Vielen, die Gefallen am wortreichen Gerede und fremdartigen Geboten finden, ist der Kampf der Orthodoxie gegen die Häresie im Gebiet des mittleren Kleinasiens.

Wie W.Bauer ein geschlossenes Papiasbild entwirft, das ihn entschieden in einen geschichtlichen Kontext bindet, so muß Bauers Buch überhaupt als ein wegbereitender Beitrag für die Erforschung des frühen Christentums gewürdigt werden. Freilich hat sich an vielen Punkten herausgestellt, das es Bauers Verdienst war, die richtigen Fragen gestellt zu haben, auf die er häufig die falschen Antworten gegeben hat.[30] Auch im Fall der Papiasfragmente bringt Bauers Fragestellung einen entscheidenden Fortschritt. Dazu gehört auch die richtige Erkenntnis, daß die Begriffe Orthodoxie und Häresie in ihrer konkreten Bedeutung nicht festgelegt sind und über die jeweiligen Mehrheitsverhältnisse in einem bestimmten Gebiet keinen Aufschluß geben. Vor allem gilt, daß die Verhältnisse verschiedener geographischer Regionen jeweils gesondert zu behandeln sind, Papias also aus den kleinasiatischen Verhältnissen einer begrenzten Zeit heraus zu verstehen ist. "Was diese Gegend an tatsächlichen Verhältnissen bietet, braucht für jene keinen Wert, ja niemals überhaupt Bestand gehabt zu haben."[31] Meine Anfragen richten sich aber an die Papiaschronologie. Wenn die Bauersche Deutung fehlender Nachrichten über

die oben genannten Schriften richtig ist, dann kann das Bild vom antihäretischen Kampf des Papias überzeugen. Es ist aber kritisch zu überprüfen, ob Bauers Interpretation wirklich die einzige Lösungsmöglichkeit bleibt. Wenn nicht, so wäre es denkbar, daß Papias zu einer früheren als der von Bauer vorausgesetzten Zeit schrieb, in der Marcion oder der Montanismus noch gar keine Rolle spielten. In diesem Falle wären die Papias von Bauer unterstellten Motive anachronistisch. Kritisch zu fragen ist auch, ob die Stellung des Montanismus in der frühen Kirchengeschichte Kleinasiens richtig eingeschätzt wird. Gehört Papias tatsächlich im Gegensatz zum häretischen Montanismus auf die Seite der Orthodoxie, oder gibt es nicht viel stärkere innere Beziehungen zwischen der von Papias wie der Apk repräsentierten Apokalyptik und dem phrygischen Montanismus, als Bauer glaubt?[32]

Solche Anfragen sind auch an die von Bauers Thesen stark beeinflußte Papiasdarstellung von PH.VIELHAUER[33] zu stellen. Im Anschluß an F.OVERBECK, der die christliche Urliteratur formgeschichtlich von der patristischen Literatur abhob, sieht Vielhauer das Papiaswerk am Übergang von der urchristlichen zur patristischen Literatur stehen.[34] Hier möchte ich aber Bauers Fragestellung im Sinne von H.KÖSTER und J.M.ROBINSON modifizieren, die nach "Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums" in ihrem gleichnamigen Buch von 1971 suchen[36] und dabei klarstellen, daß die Grenze des Kanons eine dogmatische Scheidelinie, aber keinen historischen Einschnitt markiert. Overbecks Unterscheidung muß deshalb fragwürdig werden, was Konsequenzen für die historischen Disziplinen der Theologie fordert: "Die Trennung in die Fachgebiete 'Einleitung in das Neue Testament' und 'Patrologie' läßt sich nicht rechtfertigen."[37] Vielmehr muß es "zur allgemein gültigen Regel werden, daß die Literatur der ersten drei christlichen Jahrhunderte als untrennbare Einheit behandelt wird."[38]

Die vorliegende Untersuchung wird zunächst den Bestand an Papiasfragmenten sammeln, beschreiben und sichten, um später die echten Texte oder historisch zuverlässigen Nachrichten zu interpretieren. Den Quellenteil beschließen einleitungswissenschaftliche Prolegomena über Verfasser und Entstehungsort des Papiaswerkes. Die Auslegung im zweiten Teil der Untersuchung verfolgt zunächst zwei Ziele. Einerseits ist sie an den Inhalten der Einzelstücke, sowie ihrer überlieferungsgeschichtlichen Herkunft und theologischen Heimat interessiert. Andererseits sucht sie die Gesamtanlage des Papiaswerkes, seine Themenstellung, Absichten und Quellen zu ergründen, so fragmentarisch die Ausbeute auch sein mag. Diese Interpretation mündet aber schließlich in die Frage des dritten Unter-

suchungsteils, in welchem Maße Papias und seine Schrift über sich hinausweisen und in kleinasiatische Entwicklungslinien des frühen Christentums hineingehören. In diesem Sinne möchte meine Studie über Papias von Hierapolis einen Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums liefern.

TEIL I: DIE FÜNF BÜCHER ΛΟΓΙΩΝ ΚΥΡΙΑΚΩΝ ΕΞΗΓΗΣΕΩΣ UND IHR AUTOR

1. Kapitel: Die Fragmente des Papiaswerkes

§ 3 Die Fundstellen der Papiasfragmente

Fragmente des verschollenen Papiaswerkes tauchten seit Irenäus wiederholt im Laufe der Jahrhunderte auf, wobei es sich nur in wenigen Fällen um wörtliche Zitate handelt. Häufig kennt man einzelne Inhalte der fünf Bücher des Hierapolitaners nur indirekt aus Paraphrasen oder Exzerpten späterer kirchlicher Autoren, deren Nachrichten über den Autor und sein Werk angesichts der im übrigen schmalen Textbasis einige Beachtung verdienen, obwohl solche Notizen ja keine Fragmente aus der Feder des Papias selbst sind. Neben solchen Fragmenten und Nachrichten, deren Echtheit bisweilen fraglich ist, kursieren weiterhin einige Texte, die vermutlich einem anderen Mann namens Papias zuzuschreiben sind.

3.1 Fragmente und Nachrichten von Papias v.Hierapolis.
Das älteste Fragment aus den λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγράμματα πέντε[1] hat Irenäus v. Lyon um 180 n.Chr.[2] in Adv.haer. V 33,3-4[3] überliefert. Irenäus zitiert aus dem 4. Buch des Papias ein angebliches Christuswort über die Fruchtbarkeit im Millennium und ergänzt den Auszug durch eine biographische Notiz.

Die biographischen Anmerkungen aus dem lateinisch überlieferten Text sind bei Euseb im 39. Kapitel des 3. Buches seiner Kirchengeschichte (303-324 n.Chr.)[4] auf Griechisch erhalten (HE III 39,1). HE III 39 widmet sich ausschließlich Papias und vermittelt neben einem wörtlichen Zitat aus dessen Proömium (HE III 39,3f) Auszüge über die Entstehung des Mk und Mt, deren Fundort im Papiaswerk uns unbekannt ist.[5] In knappen Angaben berichtet Euseb ferner mit eigenen Worten, was sich sonst noch an Erzählungen und Überlieferungen bei Papias findet (HE III 39,8ff), geht besonders auf dessen Chiliasmus ein (III 39, 12f) und erwähnt, daß Papias I Joh und I Petr benutzt habe (III 39,17). Da Euseb die Ansicht des Irenäus bestreitet, Papias sei ein Schüler des Apostels Johannes gewesen, versieht er das Zitat aus dem Proömium mit einem Kommentar (HE III 39,5-7) und hält auch mit seinem negativen Urteil über den papianischen Chiliasmus nicht zurück (III 39,13).

Diese harte Kritik widerspricht nicht der kurzen Notiz in HE III 36, 1-2, da es sich bei den Worten einiger Handschriften, nach denen Papias als ein ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων zu gelten hat, schlicht um eine Interpolation handelt.[6] Jedoch schien dem Euseb noch um 3o3 n.Chr.[7] Papias als Hörer des Apostels Johannes unverdächtig, als er ihn im Chronicon II (anni Abrahae 2114)[8] erwähnte.

Im Zusammenhang von HE III 39, 15 darf der Bericht über die Entstehungsumstände des Mk aus HE II 15 nicht unerwähnt bleiben. Denn in HE II 15,2 beruft sich Euseb für seine Darstellung nicht nur auf Clemens Alexandrinus, sondern auch auf Papias. Die genauere Analyse zeigt freilich, daß HE II 15 kein Papiaszitat ist, sondern den Hierapolitaner nur auf Grund von HE III 39,15 neben dem eigentlichen Gewährsmann Clemens erwähnt. Vgl. S.81.

Apollinaris v.Laodicea (ca. 310-390)[9] überliefert aus dem 4.Buch des Papias einen Abschnitt über das Ende des Verräters Judas. Der Text des Apollinaris ist nicht unmittelbar erhalten, sondern wurde von HILGENFELD 1875[10] im Anschluß an TH.ZAHN (1866)[11] und F.OVERBECK (1867)[12] aus verschiedenen Catenen rekonstruiert. Einige der Quellen leiten den Text ein: Ἀπολιναρίου . Th.Zahn, der dem Fragment hohe Bedeutung beimaß, mutmaßte anfangs, daß an den wahrscheinlich unmittelbaren Nachfolger des Papias, Claudius Apollinaris v. Hierapolis, zu denken sei.[13] Da wir aber keine exegetischen Schriften des Claudius Apollinaris kennen, wohl aber exegetische Fragmente des Apollinaris v. Laodicea existieren, für den wie für Papias der Chiliasmus bezeugt ist[14], "so bleibt, bis eine methodische Untersuchung uns in den Besitz mindestens eines unzweifelhaften Fragmentes des Claudius Apollinaris aus Catenen gesetzt haben wird, die Annahme, das uns vorliegende gehöre ihm, ein völlig werthloser Einfall"[15]. Der Text des Fragmentes liegt in dreifacher Gestalt vor. Die besten Zeugen findet man in der Catena in Acta SS. Apostolorum, ed. J.A.Cramer, Oxford 1838, S. 12f, sowie bei Theophylact, Expositio in Acta Apostolorum 1, 18f[16]. Im wesentlichen bestätigt auch der von Boissonade, Anecdota, t.II, Paris 1830, S.464f aus einem Pariser Miscellencodex herausgegebene Text diese erste Textgestalt.[17] Eine zweite Textgruppe bilden Catenae in Evangelia S. Matthaei et S. Marci, ed. J.A.Cramer, Oxford 1840, S. 231 und Oecumenius, Comm. in Acta Apostolorum, cap. II[18]. Die dritte Textgestalt bezeugen ein Scholion, welches Chr.Fr. Matthaei in seiner Ausgabe der Apostelgeschichte (Riga 1792), S. 3o4 abgedruckt hat. 1957 hat J.Reuß, TU 61 griechische Mt-Kommentare aus Catenenhandschriften gesammelt und dabei auch den Mt-Kommentar des Apollinaris v.Laodicea soweit als mög-

lich rekonstruiert. Zu Mt 27,5 druckt Reuß 2 Versionen des Judasfragmentes ab.[20] Die erste basiert auf Cod. Coisl. 195, fol. 151a; Cod.Coisl. 23, fol. 102b; Cod. Laur.Conv.Soppr. 171, fol. 299b und stimmt im wesentlichen mit Cramers Catena in Evangelia S. Matthaei et S.Marci, S. 231 überein. Diese Version gehört also zur Textgruppe II. Zur Textgruppe I gehört dagegen Reuß' zweiter Text, der sich auf Cod.Laur.Conv.Soppr. 171. fol. 300a; Cod.Vat. 757, fol. 101a, Cod.Paris.suppl. 612, fol. 125a; Cod.Bonon.A3, fol. νζb und Cod.Vat.1618, fol. 143b stützt. Diese Version stimmt in etwa mit Cramers Catena in Acta SS.Apostolorum, S. 12f überein.

Angesichts der verwickelten Quellenlage empfiehlt sich eine Synopse der beiden genannten wichtigsten Textgruppen. Wenngleich die Catenentexte Reuß' von den Ausgaben Cramers gelegentlich geringfügig abweichen und dies teilweise an der schmalen Textbasis der Editionen Cramers liegt[21], stelle ich die Textgruppen I und II dennoch nach den älteren Ausgaben zusammen, da auf ihnen die genannten und andere Ausgaben des Papiasfragmentes bei Apollinaris beruhen. Zu berücksichtigen sind also insgesamt nicht nur zwei Textgruppen, sondern insgesamt 4 Texte. So ergibt sich das Bild der Synopse S.28f.

Die unterstrichenen Lesarten werden jeweils nur von einem Text vertreten, während an den mit einer Schlangenlinie gekennzeichneten Stellen entweder die Textgruppe I von der Textgruppe II abweicht oder ein Text aus Gruppe I mit einem aus Gruppe II gegen die anderen beiden Texte übereinstimmt.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Anfang des Papiaszitates, welches mit dem Satz Μέγα δὲ ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν ὁ Ἰούδας beginnt, da die Texte der Gruppe II im Anschluß an diese Worte (Zeile 17-20) einen Abschnitt überliefern, der zu der allen 4 Zeugen gemeinsamen Überlieferung in Zeile 22ff eine minderwertige Parallele darstellt, die den Inhalt des ganzen Papiaszitates unter Einfluß von Act, 1,18 zusammenfaßt. Ich habe dieses Stück in der Synopse eingerahmt.

Zu Unrecht stützte sich M.J.Routh in seiner Papiasausgabe[22] auf die Texte der Gruppe II[23] und druckte als Fragment III nur Zeile 17-20 in der Version des Oecumenius ab.[24] J.-P.Migne[25] dagegen verzichtete auf eine Rekonstruktion und stellte statt dessen das Oecumeniuszitat Zeile 9-10 (nach Mignes Zählung Fragment VIII) mit Theophylacts Notiz zu Act 1, 18f (Fragment IX) und einem Abschnitt aus einer Catene in Cod.XIII Bibliothecae Coislinianae, ed. Montfaucon, Paris 1715, S.66 zusammen (Fragment VII), der mit geringen Abweichungen Z.2-20 der Cramerschen Catene zu Mt entspricht. Die beste Rekonstruktion des Apollinarisfragmentes hat A.Hilgenfeld

Textgruppe I

a) Catena in Acta SS. App.

Ἀπολιναρίου.

Οὐκ ἐναπέθανε τῇ ἀγχόνῃ Ἰούδας, ἀλλ' ἐπεβίω καθαιρεθεὶς πρὸ τοῦ ἀποπνιγῆναι· καὶ τοῦτο δηλοῦσιν αἱ τῶν Ἀποστόλων Πράξεις· ὅτι πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησε μέσος, καὶ ἐξεχύθη τὰ σπλάγχνα αὐτου· τοῦτο δὲ σαφέστερον ἱστορεῖ Παπίας ὁ Ἰωάννου μαθητὴς λέγων οὕτως ἐν τῷ δ' τῆς ἐξηγήσεως τῶν Κυριακῶν λόγων· Μέγα δὲ ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν ὁ Ἰούδας·

πρησθεὶς ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μὴ δὲ ὁπόθεν ἅμαξα διέρχεται ῥᾳδίως ἐκεῖνον δύνασθαι διελθεῖν· ἀλλὰ μὴ δὲ αὐτὸν μόνον τὸν τῆς κεφαλῆς ὄγκον αὐτοῦ. τὰ μὲν γὰρ βλέφαρα τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ φασὶ τοσοῦτον ἐξοιδῆσαι, ὡς αὐτὸν μὲν καθόλου τὸ φῶς μὴ βλέπειν· τοὺς ὀφθαλμοὺς δὲ αὐτοῦ μὴ δὲ ὑπὸ ἰατροῦ διόπτρας ὀφθῆναι δύνασθαι· τοσοῦτον βάθος εἶχον ἀπὸ τῆς ἔξωθεν ἐπιφανείας· τὸ δὲ αἰδοῖον αὐτοῦ πάσης μὲν ἀσχημοσύνης ἀηδέστερον καὶ μεῖζον φαίνεσθαι· φέρεσθαι δὲ αὐτοῦ ἐκ παντὸς τοῦ σώματος συρρέοντας ἰχῶρας τε καὶ σκώληκας εἰς ὕβριν· δι' αὐτῶν μόνον τῶν ἀναγκαίων· μετὰ πολλὰς δὲ βασάνους καὶ τιμωρίας, ἐν ἰδίῳ φασὶ χωρίῳ τελευτήσαντα· καὶ τοῦτο ἀπὸ τῆς ὀδοῦ ἔρημον καὶ ἀοίκητον τὸ χωρίον μέχρι τῆς νῦν γενέσθαι· ἀλλ' οὐδὲ μέχρι τῆς σήμερον δύνασθαί τινα ἐκεῖνον τὸν τόπον παρελθεῖν, ἐὰν μὴ τὰς ῥῖνας ταῖς χερσὶν ἐπιφράξῃ· τοσαύτη διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐπὶ γῆς κρίσις ἐχώρησεν.

b) Theophylact, Exp. in Acta App.

Οὐ γὰρ ἐναπέθανε τῇ ἀγχόνῃ ὁ Ἰούδας, ἀλλ' ἐπεβίω καθαιρεθεὶς πρὸ τοῦ ἀποπνιγῆναι.

Καὶ τοῦτο σαφέστερον ἱστορεῖ Παπίας ὁ Ἰωάννου μαθητὴς ἐν τῷ δ' τῆς ἐξηγήσεως τῶν Κυριακῶν λόγων· λέγων οὕτω· Μέγα δὲ ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν ὁ Ἰούδας.

πρησθεὶς ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μηδὲ ὁπόθεν ἅμαξα ῥᾳδίως διέρχεται, ἐκεῖνον δύνασθαι διελθεῖν· ἀλλὰ μηδὲ αὐτὸν μόνον τὸν τῆς κεφαλῆς ὄγκον αὐτοῦ. Τὰ μὲν γὰρ βλέφαρα τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ φασὶ τοσοῦτον ἐξοιδῆσαι, ὡς αὐτὸν μὲν καθόλου τὸ φῶς μὴ βλέπειν· τοὺς ὀφθαλμοὺς δὲ αὐτοῦ μηδὲ ὑπὸ ἰατροῦ διόπτρας ὀφθῆναι δύνασθαι· τοσοῦτον βάθος εἶχον ἀπὸ τῆς ἔξωθεν ἐπιφανείας· τὸ δὲ αἰδοῖον αὐτοῦ πάσης μὲν ἀσχημοσύνης ἀηδέστερον καὶ μεῖζον φαίνεσθαι· φέρεσθαι δὲ δι' αὐτοῦ τοὺς ἐξ ἅπαντος τοῦ σώματος συρρέοντας ἰχῶρας τε καὶ σκώληκας εἰς ὕβριν δι' αὐτῶν μόνον τῶν ἀναγκαίων. Μετὰ πολλὰς δὲ βασάνους καὶ τιμωρίας, ἐν ἰδίῳ φασὶ χωρίῳ τελευτήσαντα, καὶ τοῖς ἐπὶ τῆς ὁδοῦ, ἔρημον καὶ ἀοίκητον τὸ χωρίον μέχρι τῆς νῦν γενέσθαι· ἀλλ' οὐδὲ μέχρι τῆς σήμερον δύνασθαί τινα ἐκεῖνον τὸν τόπον παρελθεῖν, ἐὰν μὴ τὰς ῥῖνας ταῖς χερσὶν ἐπιφράξῃ· τοσαύτη διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐπὶ γῆς ἔκρυσις ἐχώρησε.

Textgruppe II

c) Catena in Ev. S. Matthaei

Ἀπολιναρίου.
Ἰστέον ὅτι ὁ Ἰούδας οὐκ ἐναπέθανε τῇ ἀγχόνῃ,
ἀλλ' ἐπεβίωκε κατενεχθεὶς
πρὸ τοῦ ἀποπνιγῆναι,
καὶ τοῦτο δηλοῦσιν
αἱ τῶν ἀποστόλων Πράξεις,
ὅτι πρηνὴς γενόμενος, ἐλάκησε,
καὶ τὰ ἑξῆς·
τοῦτο δὲ σαφέστερον ἱστορεῖ Παπίας,
ὁ Ἰωάννου τοῦ Ἀποστόλου μαθητής,
λέγων·

Μέγα ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ
τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν ὁ Ἰούδας·
πρησθεὶς γὰρ ἐπὶ τουσοῦτον τὴν σάρκα,
ὥστε μὴ δύνασθαι διελεῖν ἁμάξης
ῥαδίως διερχομένης, ὑπὸ τῆς ἁμάξης
πιεσθέντα τὰ ἔγκατα ἐγκενωθῆναι.
Τοῦ αὐτοῦ [= Ἀπολινάριος].
Πρησθεὶς ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα
ὥστε οὐδὲ ὁπόθεν ἅμαξαν
ῥαδίως διέρχεσθαι, ἐκεῖνον δύνασθαι
διελθεῖν,
ἀλλὰ μηδὲ αὐτὸν μόνον
τὸν τῆς κεφαλῆς ὄγκον·
τὰ μὲν γὰρ βλέφαρα αὐτοῦ τῶν
ὀφθαλμῶν φασὶ τοσοῦτον ἐξοιδῆσαι,
ὡς αὐτὸν μὲν καθόλου τὸ φῶς
μὴ βλέπειν,
τοὺς ὀφθαλμοὺς δὲ αὐτοῦ μηδὲ
ὑπὸ ἰατρικῆς διόπτρας
ὀφθῆναι δύνασθαι,
τοσοῦτον βάθος εἶχον ἀπὸ τῆς
ἔξωθεν ἐπιφανείας·
τὸ δὲ αἰδοῖον αὐτοῦ, πάσης μὲν
αἰσχύνης ἀηδέστερον
καὶ μεῖζον φαίνεσθαι,
φέρεσθαι δὲ δι' αὐτοῦ τοὺς ἐξ ἅπαντος τοῦ
σώματος συρρέοντας ἰχῶρας
καὶ σκώληκας, εἰς ὕβριν
δι' αὐτῶν μόνον τῶν ἀναγκαίων.
μετὰ δὲ πολλὰς βασάνους
καὶ τιμωρίας,
ἐν ἰδίῳ φασὶ χωρίῳ τελευτήσαντος,
ἀπὸ τῆς ὀσμῆς ἔρημόν
τε καὶ ἄοικον τοῦτο τὸ χωρίον
μέχρι τῆς νῦν γενέσθαι,
ἀλλ' οὐδὲ μέχρι σήμερον
δύνασθαί τινα ἐκεῖνον
τὸν τόπον παρελθεῖν,
ἐὰν μὴ τὰς ῥῖνας ταῖς
χερσὶν ἐπιφράξῃ.

d) Oecumenius, Comm. in Acta App.

Ὁ Ἰούδας οὐκ ἐναπέθανε τῇ ἀγχόνῃ,
ἀλλ' ἐπεβίω, κατενεχθεὶς
πρὸ τοῦ ἀποπνιγῆναι.
Καὶ τοῦτο δηλοῦσιν
αἱ τῶν ἀποστόλων Πράξεις,
ὅτι πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησε μέσος.

Τοῦτο δὲ σαφέστερον ἱστορεῖ Παπίας,
ὁ Ἰωάννου τοῦ Ἀποστόλου μαθητής,
λέγων·

Μέγα ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ
τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν Ἰούδας.
Πρησθεὶς γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα.
ὥστε μὴ δύνασθαι διελθεῖν ἁμάξης
ῥαδίως διερχομένης, ὑπὸ τῆς ἁμάξης ἐπιέσθη,
ὥστε τὰ ἔγκατα αὐτοῦ ἐκκενωθῆναι.
Ἄλλως.
Ἐπρήσθη γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα,
ὥστε μηδὲ ὁπόθεν ἅμαξα
ῥαδίως διέρχεται, ἐκεῖνον δύνασθαι
διελεῖν,
ἀλλὰ μηδὲ αὐτὸν μόνον
τὸν τῆς κεφαλῆς ὄγκον.
Τὰ μὲν γὰρ βλέφαρα τῶν ὀφθαλμῶν
αὐτοῦ φασὶ τοσοῦτον ἐξοιδῆσαι,
ὡς αὐτὸν μὲν καθόλου τὸ φῶς
μὴ βλέπειν.
Τοὺς ὀφθαλμοὺς δὲ αὐτοῦ μηδὲ
ὑπὸ ἰατρικῆς διόπτρας
ὀφθῆναι δύνασθαι,
τοσοῦτον βάθος εἶχον ἀπὸ τῆς
ἔξωθεν ἐπιφανείας·
τὸ δὲ αἰδοῖον αὐτοῦ πάσης μὲν
αἰσχύνης ἀηδέστερον
καὶ μεῖζον φαίνεσθαι.
Φέρεσθαι δὲ αὐτοῦ, τοὺς ἐκ παντὸς τοῦ
σώματος συρρέοντας ἰχῶράς
τε καὶ σκώληκας εἰς ὕβριν
δι' αὐτῶν μόνον τῶν ἀναγκαίων.
Μετὰ δὲ πολλὰς βασάνους
καὶ τιμωρίας,
ἐν ἰδίῳ φασὶ χωρίῳ τελευτήσαντος,
ἀπὸ τῆς ὀσμῆς ἔρημόν
τε καὶ ἀοίκητον τὸ χωρίον
μέχρι τῆς νῦν γενέσθαι.
Ἀλλ' οὐδὲ μέχρι τῆς σήμερον
δύνασθαί τινα ἐκεῖνον
τὸν τόπον παρελθεῖν,
ἐὰν μὴ τὰς ῥῖνας ταῖς
χερσὶν ἐπιφράξῃ.

vorgelegt, auf dessen Text die in der vorliegenden Untersuchung zu Grunde gelegte kritische Ausgabe des Zitates von E.PREUSCHEN, Antilegomena, S. 97-99 basiert.

Drei weitere Fragmente des Hierapolitaners findet man bei Eusebius Hieronymus. In seinem Liber de viris illustribus beschäftigt sich Hieronymus 392 n.Chr.[26] in Kapitel 18[27] mit Papias und zitiert aus Euseb, HE III 39,4 einen Teil des Prologs, in welchem er mit Euseb zwei Johannes entdeckt.[28] Die Formulierungen verraten allerdings, daß Hieronymus das Papiaswerk selbst nicht gelesen hat[29], und so nimmt es nicht Wunder, daß er in seinem Brief an Lucinius (Epistula LXXI,5)[30] die Behauptung zurückweist, er habe dieses Buch ins Lateinische übersetzt. Als Hörer des Evangelisten Johannes gilt Papias dem Hieronymus in einem Brief an Theodora (Epistula LXXV, 3)[31] als Lehrer des Irenäus.

Zwischen 434 und 439 n.Chr. veröffentlichte Philippus Sidetes, ein Freund des Johannes Chrysostomus und Priester in Konstantinopel, eine Kirchengeschichte.[32] Unter den noch erhaltenen Fragmenten der 36 Bücher dieses Werkes befindet sich auch eine kurze Inhaltsangabe der einzelnen Abschnitte des Papiaswerkes, die teilweise an Euseb, HE III 39 erinnert, darüber hinaus aber berichtet, Papias habe im 2.Buch seiner Exegesen eine Nachricht über den Tod der Zebedaiden hinterlassen. Wir kennen dieses Bruchstück aus dem Codex Barocc. 142, seitdem es erstmals von C.DE BOOR, TU 5,2 (1888), S.170 herausgegeben wurde.[33]

Andreas v. Cäsarea in Kappadozien schrieb etwa zwischen 563 und 614 n.Chr.[34] einen Apokalypsenkommentar, dessen Hauptbedeutung für die ntl. Exegese auf textkritischem Gebiet liegt.[35] Im Prolog seines Kommentars beruft sich Andreas unter anderem auf Papias, der die Glaubwürdigkeit und göttliche Inspiration der Apk bezeugt habe.[36] Und als Andreas Apk 12,7f auslegt, zitiert er (ohne genaue Angabe des Fundortes) in Kapitel 34 eine Bemerkung des Hierapolitaners über eine vergangene Periode, in der göttliche Engel die Erde verwaltet hätten.[37]

Aus dem 1.Buch des Papias schöpfte Maximus Confessor (gestorben 13.8.662)[38] ein Wort, wonach die, welche gemäß Gottes Gebot unschuldig leben, Gottes Kinder heißen, und verwandte es in seinem Scholion in Dionys.Areop.Lib. de coelesti hierarchia 2[39]. Nach einer Stelle in Scholion in Dionys.etc.7[40] verbreitet sich Papias in seinem 4. Buch über den Genuß der Speisen bei der Auferstehung.

Zwei weitere Fragmente kann man in der allegorischen Erklärung des Sechstagewerkes des Abtes Anastasius Sinaita (gestorben kurz nach 700 n.Chr.)[41] nachlesen. Dem Anagogicarum Contemplationum in Hexaëmereon I [42]

zufolge deutete Papias wie andere christliche Schriftsteller, ohne daß wir erfahren wo, das Sechstagewerk der Schöpfung auf Christus und die Kirche. Anagogicarum VII[43] weiß ähnlich zu berichten, daß Papias die Erzählung vom Paradies geistlich gedeutet und auf die Kirche Christi bezogen hätte.

Recht unsicher ist ein Papiasfragment aus dem 2.Buch der Exegesen über das Martyrium des Apostels Johannes zur Zeit Nervas in der Chronik des Georgius Monachus mit dem Beinamen Hamartolos aus dem 9.Jh. überliefert. Auf den angeblichen Bericht des Papias geht der Text im 134.Kapitel des Georgius nämlich gar nicht wirklich ein.[44] Wir kennen das Fragment, das uns an die Epitome des Philippus Sidetes erinnert und unter Umständen von ihr abhängt[45], nur aus einer einzigen Handschrift, nämlich aus Cod.Coislin. 3o5, aus welchem H.NOLTE die Nachricht veröffentlichte (1862).[46]

Im 9.Jh. verfaßte Photius das Myriobiblon, das eher unter dem Namen Bibliotheca bekannt ist, einen Bericht über 280 Bücher heidnischer und christlicher Autoren mit biographischen Notizen und Auszügen dieser häufig verschollenen Werke.[47] In Cod. 232 lesen wir, daß der Monophysit Stephanus Gobarus, welcher vermutlich zur Zeit Justins II. (565-578) in Ägypten oder Syrien schrieb[49], sowohl Papias als auch Irenäus wegen chiliastischer Anschauungen verworfen habe. Diesem Urteil schließt sich Photius in Epistula XXIV, 21 aus Epistolorum Liber I[50] an.

Nach einer dunklen Überlieferung soll Papias in 5 "exoterischen" (=exegetischen?) Büchern bestätigt haben, daß der Apostel Johannes selbst das Joh abgefaßt und dem Papias diktiert habe. So weiß jedenfalls das "Argumentum secundum Johannem" zu berichten, daß der Kardinal J.M.Thomaius (Opera, t.I, Rom 1747, S.344)[51] aus einer vatikanischen Vulgata-Handschrift der Evangelien aus dem 9.Jh. (Cod.Vat.Alex.14) herausgegeben hat. An diese dubiose Nachricht erinnert eine Notiz aus dem Proömium der Catena patrum graecorum in S.Ioann., die B.Corder 1630 in Antwerpen veröffentlichte.[52]

Mag die Echtheit solcher legendarischen Fragmente auch dahingestellt sein, so beziehen sich alle bislang vorgestellte Bruchstücke auf Papias aus Hierapolis. [53] Bei weiteren uns bekannten Texten ist diese echte oder fiktive Zugehörigkeit aber umstritten.

3.2 Antilegomena. J.B.Lightfoot meinte, die Geschichte von der großen Sünderin, die Euseb, HE III 39,17 bei Papias gelesen hatte, in Joh 7,53ff wiederzufinden.[54], und druckte diesen Text in seiner Papiasausgabe als Fragment IV ab[55]. Nun kann man in der Tat fragen, ob in

Joh 7,53ff nicht dieselbe Überlieferung wie bei Papias und - Euseb zufolge - im EvHebr vorliegt.[56] Auffälligerweise gehört ja diese Erzählung nicht ursprünglich zum Joh.[57] Doch selbst unter der Voraussetzung, daß HE III 39,17 auf den Erzählstoff Joh 7,53ff zu beziehen ist, bleibt es völlig unzulässig, den Text des Joh als Papiaszitat heranzuziehen. Die Angabe des Bischofs Agapius v.Mabug (Hierapolis in Syrien) in seiner Weltgeschichte (10.Jh.), wonach die Perikope durch Papias für das Joh bezeugt wäre, ist kaum glaubwürdig.[58] Daß Papias die Geschichte zudem im Wortlaut des Joh erzählt habe, bleibt eine völlig unhaltbare Behauptung, und andere Papiasausgaben haben gut daran getan, dem Beispiel Lightfoots nicht zu folgen.

Auch eine Nachricht über den vermeintlichen Märtyrertod des Papias, die O.v.Gebhardt/A.Harnack, Barnabae Epistula, S.1o1 als Fragment XVII aus dem Chronicon paschale ad Olymp.235[59] zitieren, scheidet als Papiasfragment aus. Wir hätten sonst einen Hinweis auf das Martyrium des Papias in Pergamon. Doch wie J.B.Lightfoot nachgewiesen hat, las der Verfasser der Passachronik an der betreffenden Stelle statt des richtigen Namens Papylus irrtümlich Papias[60], über dessen Lebensende uns somit nichts Näheres bekannt ist.

Eine Passage im Danielkommentar (IV,60)[61], den der römische Bischof Hippolyt um 2o4 n.Chr. verfaßte[62], läßt wegen ihrer Nähe zu Irenäus, Adv.haer. V 33,4 vermuten, daß sie aus dem Papiaswerk entlehnt sei. Sie lautet: Τοῦ οὖν κυρίου διηγουμένου τοῖς μαθηταῖς περὶ τῆς μελλούσης τῶν ἁγίων βασιλείας ὡς εἴη ἔνδοξος καὶ θαυμαστή, καταπλαγεὶς ὁ Ἰούδας ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ἔφη· καὶ τίς ἄρα ὄψεται ταῦτα; ὁ δὲ κύριος ἔφη· ταῦτα ὄψονται οἱ ἄξιοι γενόμενο Hippolyt schildert im Anschluß an Christi Beschreibung der Zustände im Gottesreich ähnlich wie Irenäus einen kurzen Dialog zwischen Judas und Christus, ohne freilich wie Irenäus das Papiaswerk als Quelle anzugeben. Nun tragen aber armenische Exzerpte aus Hippolyts Schrift "De Christo et Antichristo" die Überschrift "Papias-Hippolytus". Th.Zahn, der diesen armenischen Versionen große Bedeutung zumißt, mutmaßt deshalb im Gefolge J.B. Pitras[63], die Stücke De Antichristo IV, XLVI-XLVII und LIX-LX[64] ließen sich auf Papias zurückführen. Dazu bemerkt A.Harnack: "Das mittlere Stück ist zweifellos Eigenthum des Hippolyt; Nr.1 u. 3 könnte er übernommen haben, doch ist es nicht recht wahrscheinlich, dass sich eine Tradition darüber bei den Armeniern erhalten hat." Diese dubiose Tradition scheint mir auch für Hippolyt, Comm. in Daniel IV, 60 wenig auszutragen, schweigt er doch gerade über die Quellen zu diesem Text. Zudem bemerkt Zahn zwar richtig, daß der Dialog zwischen Christus

und Judas bei Hippolyt in direkter Rede, bei Irenäus dagegen in indirekter Rede formuliert ist.[66] Für das chiliastische Jesuswort, welches dem Wortwechsel vorausgeht, gilt aber das Umgekehrte. Und nicht zuletzt muß Irenäus, der seine Quelle nennt, als der wertvollere Zeuge gelten. Dort lautet jedoch die Antwort Christi auf die Frage, wer die Herrlichkeit des Gottesreiches sehen werde: "Videbunt qui venient in illa." Dieses unverdächtige Papiaszitat widerspricht dem Wortlaut bei Hippolyt, so daß er seine Sätze allerdings auch nicht einfach von Irenäus abgeschrieben haben kann. Daraus folgt aber nicht, wie Zahn glauben machen will, daß Hippolyt Papias gelesen habe. Wenn Hippolyt nicht gar gedächtnismäßig Irenäus paraphrasiert, so spricht der Umstand, daß Jesu Worte über die eschatologische Herrlichkeit bei Hippolyt summarisch referiert werden, für die Vermutung, der römische Bischof habe diese Tradition aus mündlicher Überlieferung empfangen, will man nicht eine weitere, uns unbekannte schriftliche Quelle postulieren.[67] Ist solche Überlieferung vielleicht auch von Papias direkt oder indirekt über Irenäus abhängig, so ist sie kein eigentliches Papiasfragment, wie E.Preuschen unter Berufung auf Th.Zahn glaubt, wenn er Hippolyts Zeilen als Fragment 19 anführt.

Ein lateinisches Bruchstück aus dem Cod. 2397 Bibliothecae Bodleianae, welches Grabe 1700 veröffentlichte[69], zählt 4 Marien auf: 1.) Maria, die Mutter Jesu, 2.) Maria des Kleophas oder Frau des Alphäus, 3.) Maria Salome, Gattin des Zebedäus, 4.) Maria Magdalena. Am Rand dieses Textes, dessen "verworrener Schreiber".[70] verschiedene ntl. Traditionen völlig durcheinander wirft, steht der Name "Papia". Th.Zahn meinte zwar: "Unglaubliches steht nicht darin, vielleicht auch nichts Unrichtiges", doch ging selbst er nicht so weit, die Echtheit dieses Zitates zu behaupten.[71] Und schon A.Hilgenfeld urteilte lakonisch: "Das Gegenteil der Aechtheit läßt sich nicht verkennen. Zu Hause wird das Stück wohl im Abendlande sein."[72] Der erste Herausgeber Grabe vermutete, daß wir es hier gar nicht mit Papias v.Hierapolis, sondern mit dem Lexikographen gleichen Namens zu tun hätten.[73] Dieser gab neben einer ungedruckten lateinischen Grammatik um 1053 das jahrhundertelang vielbenutzte alphabetisch-enzyklopädische Glossar "Elementarium doctrinae rudimentum" heraus.[74] Für diese häufig wiederholte Vermutung[75] findet man aber im Marienfragment keinerlei Anhaltspunkte[76], weshalb meiner Ansicht nach M.J.Routh[77], A.Hilgenfeld und J.-P.Migne[78] völlig zu Recht den Text von den 4 Marien als ein, wenn auch unechtes, Fragment des Hierapolitaners in ihre Papiassammlungen aufgenommen haben. Obwohl es für die eigentliche Untersuchung ganz bedeutungslos ist, nehme ich das Bruchstück der Vollständigkeit halber in

die Textsammlung § 5.1 auf.

Statt dessen möchte ich Vardan, Solutiones in IV Evangelia (Cod.S.Lazzaro 51,3), E.Preuschens Fragment Nr. 20[79] ausscheiden, nach dessen Worten Papias neben dem Geographen Mose v.Khorene die Aloe als eine Art Weihrauch beschrieben habe. Neuerdings hat auch F.Siegert[79a] diesen Text als Papiasfragment, genauer gesagt als einen Papiaskommentar zu Joh 19,39 aufgefaßt. Dies ist mir unverständlich, denn die entscheidenden Sätze des von Siegert veröffentlichten armenischen Textes lauten in seiner Übersetzung: "Von der Aloe aber, die man brachte ..., sagen manche, sie sei ein Gemisch aus Öl und Honig gewesen ; aber sicherlich ist Aloe eine Art Weihrauch. Das berichtet der Geograph und Papias, daß es 15 Sorten Aloe in Indien gibt; und vier von ihnen seien Edelaloe, deren Namen ..." (NTS 27, 1981, S. 608). Es ist in keiner Weise erkennbar, daß der genannte Papias dies zu Joh 19,39 bemerkt. Vielmehr werden er und der Geograph - gemeint ist Mose v. Khorene - von Vardan selbst für die Auffassung angeführt, Aloe sei eine Art Weihrauch. 'Der Geograph' aber hat solche Angaben (vermutlich im 8. Jh.) völlig ohne Bezug auf das NT gemacht.[79b] Man fragt sich deshalb, welcher Papias überhaupt gemeint ist! Siegert macht selbst darauf aufmerksam, daß die Hauptquelle des Geographen ein alexandrinischer Geograph namens Pappos (4.Jh.n.Chr.) war. Der französiche Übersetzer des Fragmentes, E.Prud'homme (JA, 6ème série, t.9, 1867, S.158f), hat daher den Namen Papias durch Pappos ersetzt.[79c] Oder stoßen wir hier möglicherweise auf Papias den Lexikographen?[79d]

Ihm ist mit großer Wahrscheinlichkeit jenes Fragment zuzuweisen, das J.Sykutris 1927[80] aus einem Eukomion des Rhetors Manuel Holobolos auf den Kaiser Michael VIII. (1261-1262) entnommen hat. Das entstellte Zitat will von einem Papias etwas über einen Januskult in Philadelphia erfahren haben. Während Sykutris an den Hierapolitaner denkt[81] und die Notiz zu Apk 3,7 in Beziehung setzt[82], brachte G.Götz 1928[83] zwei brieflich von M.R. James zitierte Glossen aus dem Liber Glossarum in die Diskussion ein, dessen Quelle Isidor VIII 11,37 ist. Da auch hier von Janus gesprochen wird, andererseits der Lexikograph Papias aus eben diesen Quellen schöpfte[84], dürfte J.Sykutris' Annahme damit widerlegt sein.

Aus armenischen Quellen hat F.Siegert[84a] zwei weitere bislang unbeachtete Papiaszitate beigebracht, deren eines freilich doch nicht so unbekannt ist, wie Siegerts Aufsatz vermuten lassen könnte. Es handelt sich nämlich um eine Notiz des schon erwähnten Vardan zur Perikope von der Ehebrecherin Joh 7,53ff, auf die schon U.Becker[84b] hin-

gewiesen hat. Vardans Notiz, Papias, der als Ketzer verurteilt worden sei, habe die Geschichte von der Ehebrecherin selbst geschrieben, beruht auf einer Fehlübersetzung von Euseb, HE III 39,17 in der armenischen Version dieser Kirchengeschichte. Siegert vermutet ferner, daß Eusebs Papiaskritik HE III 39,13 der Grund für Vardans Annahme sein könnte, man habe Papias als Ketzer verurteilt. Das Fragment ist somit wertlos.[84c]

Beachtenswerter ist ein Fragment zu Apk 12,9 aus der armenischen Übersetzung des Apk-Kommentars Andreas'v. Cäsarea. In dieser vom griechischen Text erheblich abweichenden Fassung des Kommentars findet sich anscheinend eine bislang unbekannte Papias-Notiz zum Sturz des Satans Apk 12,9 . Freilich bereitet schon die Abgrenzung des Zitates Schwierigkeiten. Während die Jerusalemer Ausgabe das Papias-Zitat recht eng begrenzt, weisen die Wiener Handschriften durch eine Randnotiz eine äußerst lange Passage als Papias-Zitat aus. Daß die ganze Passage von Papias stammt, kann freilich wegen eines Zitates aus der im Verhältnis zu Papias viel jüngeren Vita Antonii in diesem Abschnitt nicht stimmen.[84d] Da nun auch Lk 10,18 zitiert wird, möchte Siegert aber auch die Jerusalemer Abgrenzung für verfehlt halten und die Worte des Papias bis zur Lk-Stelle reichen lassen, deren "Exegese" sie gewesen seien. Diese Entscheidung halte ich allerdings für willkürlich. Sie beruht zum einen auf einem Mißverständnis von Papias' exegetischem Werk (vgl. S.159ff). Zum anderen ist Siegerts Argumentation von dem Interesse geleitet, für Papias die Kenntnis aller vier Evangelien und des Apostolos nachzuweisen[84e], d.h. des Paulus (!), der in dem armenischen Text ebenfalls zitiert wird. Siegerts Motive sind also denen Th.Zahns (vgl.oben S.14f) nicht ganz unähnlich. Hält man sich an die bei Siegert genannten Handschriften, ist der Jerusalemer Abgrenzung des Papiaszitates der Vorzug zu geben.[84f]Papias würde dann folglich nicht LK 10,18, sondern Apk 12,9 kommentieren. Ich habe allerdings Zweifel an der Echtheit der Notiz. Die armenische Übersetzung des Andreas-Kommentars[84g] nennt in der gedruckten Ausgabe (Jerusalem 1855) neben Andreas auch Aret(h)as v. Cäsarea als Verfasser! Nun haben wir aber ein griechisches Papiasfragment im Zusammenhang von Apk 12,7f (Fragment 12, S.64f). In dieses Zitat ist erstmals durch Arethas irrtümlicherweise Apk 12,9 einbezogen worden (vgl. S.34 Anm. 81!), so daß sich vermuten läßt, das Zitat sei in der armenischen Version auf Grund dieses Mißverständnisses des Andreas-Kommentars apokryph ausgewuchert. Diese Vermutung legt sich auch deshalb nahe, weil Papias von Andreas in Fragment 12 zwar zu Apk 12,7f zitiert wird, seine Worte aber gar kein Kommentar zu diesen Versen sind, sondern sich auf den Mythos vom vor-

zeitlichen Aufruhr der Engel beziehen (siehe
Es ist daher sehr unwahrscheinlich, daß Papias überhaupt Apk 12,9 je kommentiert hat.

Das Textmaterial für eine Papiasuntersuchung bleibt relativ gering. Bislang gibt es auch keine Anzeichen, daß unter den Sinaifunden im Katharinenkloster vom 26.5.1975 neue Fragmente oder gar ein ganzes Exemplar des Papiaswerkes verborgen wären.[85] Auch von lateinischen Übersetzungen der 5 Bücher ist uns nichts Zuverlässiges bekannt. Möglicherweise ist eine Mitteilung von G.Bickell ernst zu nehmen, der 1897 den Bibliothekskatalog des österreichischen Zisterzienserklosters Stams von 1341 veröffentlichte.[86] Am Ende dieser Liste stehen die Worte "Papias cum sermonibus diversis".[87] Viele der Stamser Handschriften gelangten in Bibliotheken Innsbrucks, Münchens und Wiens, wo eine Papiashandschrift aber bislang nicht aufgetaucht ist. In Stams selbst haben sowohl Bickell als auch Harnack nach der Handschrift gesucht, jedoch ohne Erfolg.[88]

Unter den papianischen Antilegomena befindet sich auch das Fragment V der Sammlung von M.J.Routh[89], d.h. der Abschnitt Irenäus, Adv.haer. V 36,1f. Irenäus malt seinen Lesern aus, wie die Auferstandenen zum Teil im Himmel, zum Teil im Paradies, zum Teil im himmlischen Jerusalem weilen werden. Als Garanten dieser Eschatologie nennt er die "Presbyteri apostolorum discipuli". Meint Irenäus Aristion und den Presbyter Johannes, die Papias laut Euseb, HE III 39,7 häufig erwähnt? Und wenn ja, hat Irenäus Lehren dieser oder eventuell anderer Presbyter allein aus dem Papiaswerk geschöpft, wie man auf Grund von Irenäus, Adv.haer. V 33,3f vermuten könnte? Diese Fragen sind deshalb nicht leicht mit ja oder nein zu beantworten, da Adv.haer. V 36,1f zu einem ganzen Komplex von Irenäustexten gehört, der sich als Presbyterüberlieferung zu erkennen gibt.[90] Deshalb darf das Verhältnis der gesamten irenäischen Presbytertradition zum Papiaswerk einer Klärung.

<u>3.3 Die Presbyter des Irenäus - Fragmente aus dem Papiaswerk?</u> Mehrfach hat Irenäus in Adv.haer. Überlieferungen verarbeitet, die sich auf einen gewissen Kreis von πρεσβύτεροι oder auf einen einzelnen senior berufen.[91] Immerhin reicht die Einigkeit unter den Auslegern soweit, die poetischen Stücke Adv.haer. I praef.2; I 13,3; I 15,6; III 17,4 und IV praef. 2 aus der Presbyterüberlieferung im engeren Sinne auszuklammern.[92] Diese vier Stücke stammen möglicherweise alle aus einem antihäretischen Gedicht, das ein Anonymus verfaßt hat[93], den Irenäus aber niemals Presbyter nennt[94] und ebensowenig mit den Aposteln in Verbindung bringt, was dagegen für die eigentliche Presbyterüberlieferung bei Irenäus geradezu kennzeichnend ist.

Gemeint sind also zunächst die Abschnitte Adv.haer. II 22,5; III 23,3; IV 4,2; IV 27,1-28,1; IV 30,1.4; IV 31,1; IV 32,1; IV 41,2; V 5,1; V 17,4; V 30,1; V 33,3; V 36,1f.[95]

Die Presbyter, von denen diese Texte berichten, sind πάντες οἱ πρεσβύτεροι οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, die zum Teil noch weitere Apostel gesehen haben (II 22,5), heißen schlicht die presbyteri (IV 28,1), οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἀποστόλων μαθηταί (V 5,1) bzw. οἱ κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων (V 30,1), die "presbyteri, qui Ioannem discipulum domini viderunt" (V 33,3), οἱ πρεσβύτεροι (V 36,1) und "presbyteri, apostolorum discipuli" (V 36,2).

Daneben begegnen wir aber einer merkwürdigen Einzelgestalt, die Irenäus folgendermaßen tituliert: Ex veteribus quidam (III 23,3), bene qui dixit (IV 4,2), presbyter (IV 27,1; 30,1; 31,1); ille senior (IV 27,2), senio apostolorum discipulus (IV 32,1), quidam ante nos (IV 41,2), sowie τις τῶν προβεβηκότων (IV 17,4). Besondere Schwierigkeiten bereitet die letzte Erwähnung des Presbyters zu Beginn von IV 27,1: "Quemadmodum audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his qui apostolos viderant et ab his qui didicerant."

Dem Phänomen der irenäischen Presbyter müssen wir noch ausführlicher in § 13,3 nachgehen, wenn wir deren geschichtliche Rolle im 2.Jh.n.Chr. beleuchten. Schon jetzt läßt sich aber festhalten, daß die Presbyter bei Irenäus deutlich von den Aposteln unterschieden werden und als Schüler eines oder mehrerer Apostel den Presbytern des Papias aus Euseb, HE III 39,4 ähneln. Da uns außer dem Papiaswerk keine Schrift aus dem 2.Jh. bekannt ist, die vor Irenäus Worte von derartigen Presbytern gesammelt hätte, die sich nicht durch eine Gemeindefunktion, sondern ihr Schülerverhältnis zu Herrenjüngern auszeichnen, ist die Vermutung, Irenäus könnte in den Presbyter-Passagen durch die Lektüre der Papiasbücher beeinflußt sein, durchaus verständlich.[96]

Weiter läßt sich fragen, ob der hervorgehobene Presbyter aus Adv.haer. IV 27,1 der ja nicht als Apostelschüler, sondern als Schüler von Apostelschülern charakterisiert ist[97], nicht eben der Papias ist, auf den sich Irenäus in V 33,4 ausdrücklich beruft. Dort freilich wird Papias nicht als Presbyter tituliert, obgleich er als Πολυκάρπου ἑταῖρος und ἀρχαῖος ἀνήρ bei Irenäus das Ansehen eines Mannes aus der ältesten Zeit des kleinasiatischen Christentums genießt.[98] Denkbar wäre, daß in IV 27,1 vielmehr an Polykarp gedacht ist, doch scheidet dieser ebenfalls aus, da er ja nach Irenäus' eigenen Worten wie Papias ein Apostelschüler war, nämlich des Apostels Johannes.[99] Der Hinweis auf das Prädikat "senior apostolo-

rum discipulus" in IV 32,1 liefert kein Gegenargument, sondern beweist angesichts von IV 27,1, daß der Sprachgebrauch des Irenäus in diesem Punkte recht ungenau ist und sich irreführend an die Terminologie in V 5,1 bzw. V 36,1 anlehnt.[100] Scheidet aber Polykarp als der Presbyter aus, so bleibt dieser anonym[101], woraus folgt, daß Irenäus - von seiner Jugenderinnerung an Polykarp einmal einmal abgesehen - keinen persönlichen Kontakt zu Apostelschülern, sondern allenfalls zu dem unbekannten Schüler von solchen Apostelschülern hatte.[102]

A.HARNACK (1897)[103] hielt es für besonders auffällig, daß weder die Namen der Presbyter noch ihrer Lehrer, der Apostel, genannt werden, abgesehen vom Apostel Johannes. Da Irenäus außerdem irgendwo seine direkte Bekanntschaft mit jenem geheimnisvollen Kreis von Presbytern behauptet, andererseits mehrfach Zitate oder Exzerpte der Presbyteraussagen im Präsens einleitet, so sei an eine schriftliche Quelle hinter diesen Abschnitten zu denken. Da die Einführungsformeln von den referierten Presbyterüberlieferungen nicht getrennt werden können, müssen diese ebenfalls der schriftlichen Quelle angehören, unter der wir uns im 2.Jh. keine andere Schrift als eben die Papiasbücher vorzustellen haben. Hierzu könnte die Beobachtung passen, daß Adv.haer. V 30,1; 33,3 und 36,1f aus den eschatologischen Schlußkapiteln des Irenäuswerkes stammen und von der Thematik zu dem Papiasfragment V 33,3f passen.[104] Die dortige Einleitung der Presbyterüberlieferung (Quemadmodum presbyteri meninerunt, qui Ioannem discipulum domini viderunt) erinnert aber ihrerseits stark an II 22,5.[105] Das Papiaswerk vermutet Harnack allerdings nur hinter den Stücken Adv.haer. II 22,5; V 5,1; 30,1; 33,3; 36,1. Denn auf Grund seiner Beobachtungen setzt er wie Lightfoot und Zahn voraus, daß Irenäus den Presbyter aus IV 27,1 selbst gehört hat. "Es besteht aber kein nachweislicher Zusammenhang zwischen den Erinnerungen in unserem Abschnitt und den übrigen Presbyter-Nachrichten bei Irenäus. Unser Prediger-Presbyter ist eine Größe für sich."[106] Diesem weist Harnack große Teile in Adv.haer. IV 27,1-32,1 zu[107] und nimmt an, daß die antimarkionitisch ausgerichtete Predigt dieses Presbyters in die Zeit des II Clem (Nach Harnack ca. 166/174 n.Chr.) gehört.[108] Auf Papias sollen sich also nur die Abschnitte zurückführen lassen, die von Presbytern im Plural sprechen.

Harnacks These wurde von F.LOOFS 1930[109] in modifizierter Form[110] aufgegriffen und weiterentwickelt, indem er Harnacks Argumenten 5 weitere hinzufügte, die aber kaum stichhaltig sind. 1.) Loofs interpretiert den Satz παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων in II 22,5 als eine redaktionelle "Zwischenbemerkung des hier von den Senioren

Berichtenden", die an III 3,4 erinnere: ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι Τραϊανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθής ἐστι τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως[111]. Da das αὐτοῖς hier unverständlich sei[112], müsse man schließen, Irenäus wiederhole es in III 3,4 sinnlos, nachdem er es in der Überlieferung aus II 22,5 vorgefunden habe, deren Zwischenbemerkung dann nicht von Irenäus formuliert sein könne. Freilich leuchtet mir nicht ein, daß Irenäus, der angeblich die Zwischenbemerkung aus II 22,5 in III 3,4 abschrieb und sie dabei doch auf den neuen Kontext durch die Formulierung als Genitivus absolutus abstimmte, nicht in der Lage gewesen sein sollte, auch noch das Wort αὐτοῖς entsprechend in αὐτῇ abzuwandeln. Auch nehme ich an, daß Irenäus die chronologische Angabe über die Lebenszeit des Johannes soweit internalisiert hatte, daß er durchaus in der Lage war, III 3,4 ad hoc zu formulieren und nicht mittendrinn wegen 5 Wörter eine schriftliche Vorlage brauchte. Die syntaktische Schwäche des αὐτοῖς schließt meiner Ansicht nach nicht aus, daß die chronologische Notiz in III 3,4 und damit auch in II 22,5 von Irenäus selbst formuliert ist. 2.) Damit ist auch Loofs zweites Argument hinfällig[113], da es aus dem ersten, die chronologische Angabe in II 22,5 sei ein vorirenäischer Einschub in einem längeren Bericht, folgert, dieser Bericht könne nicht von Irenäus verfaßt sein. 3.)[114] In V 36,2 heißt es: τὰ πάντα γὰρ τοῦ θεοῦ, ὃς τοῖς πᾶσι τὴν ἁρμόζουσαν οἴκησιν παρέχει , quaemadmodum verbum eius ait omnibus divisum esse a patre secundum quod quis est dignus aut erit. Et hoc est triclinium, in quo recumbent ii, qui epulantur vocati ad nuptias. Die Wendung τοῖς πᾶσι τὴν ἁρμόζουσιν οἴκησιν ist auch in V 28,1 zu lesen, woraus nun Loofs kühn folgert, diese Stelle sei vom selben vorirenäischen Verfasser wie V 36,2 formuliert, der auf das Weltgericht von Mt 25,34ff anspiele. Dem verbum Dei aus V 36,2 korrespondiert in V 28,1 ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, der mit dem richtenden βασιλεύς, d.h. dem wiederkommenden ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Mt 25,31.34) gleichzusetzen sei. Dies vorausgesetzt, läge in V 36,2 wie in V 28,1 ein Logosbegriff zu Grunde, der nicht dem der Apologeten, sondern dem aus Apk 19,13 (vgl. 19,16!) entspräche. Zwar leuchtet ein, daß die Gedanken aus V 36,2 und V 28,1 dann nicht auf Irenäus zurückzuführen sind, da dessen Logosbegriff ein ganz anderer ist, nur wird damit keineswegs bewiesen, daß diese Tradition Irenäus unbedingt schriftlich vorgelegen haben muß. Wir kennen doch auch aus ntl. Schriften das Phänomen, daß ein Autor seiner eigenen Theologie eigentlich gar nicht entsprechende Traditionen aufgreift, ohne daß sie ihm schriftlich vorgelegen haben müßten. 4.) Damit verliert aber auch Loofs Argument[115] seine Geltung, da V 36,2 von Papias

formuliert sei, müsse dies auch von V 33,3 angenommen werden. 5.) Neben Adv.haer. II 22,5; V 5,1; 30,1; 33,3; 36,1f könnten nach Loofs auch 2 Stellen der Epideixis auf Papias zurückgehen, nämlich Epid. 3 und Epid. 61.[116] Während die Presbyterüberlieferung in Adv.haer. V 33,3 die in Jes 11,6ff geweissagte Eintracht unter den Tieren durch ein Herrenwort bestätigt, nennt Irenäus in der Epideixis (Epid. 61) als Zeugen für diese Weissagung nur vage die Presbyter und deutet Jes 11,6ff auch nicht konkret auf einen chiliastischen Zustand, sondern als Metapher für die friedliche Gemeinschaft von Menschen ungleicher Abstammung durch den Namen Christi. Loofs begründet diese Abweichung von Adv.haer. V 33,3 mit der zweifelhaften Annahme, Irenäus habe bei der Abfassung von Epid. 61 vergessen, was er seinerzeit bei Papias gelesen habe, und dies wäre ihm nicht passiert, wenn er für die chiliastische Tradition aus V 33,3 noch eine zweite Quelle in der eigenen Erinnerung besessen hätte. Wenn man bedenkt, daß Irenäus der Eschatologie mehrere Schlußkapitel in Adv.haer. widmet und diesen Topos hoch schätzt, so ist die von Loofs postulierte Gedächtnislücke doch recht spekulativ. Der Nachweis, die einzige Quelle der irenäischen Presbyterüberlieferung sei das Papiaswerk[117], ist Loofs keineswegs besser als Harnack gelungen.[118]

Aber auch Harnacks Argumente reichen nicht aus, um das Papiaswerk als einzige Quelle der Presbyterüberlieferung wahrscheinlich zu machen. Wenn er behauptet, Adv.haer. II 22,4 sei "ein solennes Zeugniss von πάντες οἱ πρεσβύτεροι οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ ... συμβεβληκότες über die Aussagen nicht eines Apostels, sondern aller, die in Asien waren", das sich nur schriftlich denken lasse [119], so wollte dem selbst Loofs nicht zustimmen.[120]

Freilich verfängt es nicht, wie Zahn von Adv.haer. IV 27-32 aus dafür zu plädieren, daß die irenäischen Presbyterabschnitte aus mündlichen Quellen gespeist werden. Zahn bemerkt, daß nur ganz wenige Sätze der Presbyterüberlieferung echte Zitate sind. Größtenteils handelt es sich um Paraphrasen, relativ freie Wiedergaben der Überlieferung oder Formulierungen in indirekter Rede, deren jetzige Gestaltung durch Irenäus sich sehr wohl vorstellen lasse und ihm keine unwahrscheinlich Gedächtnisleistung unterstellte.[121] Beispielsweise sagt Irenäus nach einer längeren Rede (IV 28,2-30,4), die nur durch eine kurze Berufung auf den unbekannten Presbyter in IV 30,1 unterbrochen wird, daß dies "nicht wörtliche Wiedergabe einer Rede des Presbyters, sondern eine Veranschaulichung der Art sein wolle, in welcher dieser das vorliegende Problem zur Befriedigung seiner Schüler zu behandeln pflegte".[122] Diese Bermerkung: "Talia quaedam enarrans de antiquis presbyter reficiebat nos

et dicebat: ..." leitet in Adv.haer. IV 31,1 wiederum nur ein Zitat in indirekter Rede ein. Einige Stücke der Presbyterüberlieferung werden außerdem nicht präsentisch, sondern imperfektisch eingeleitet[123], so daß die Behauptung, das Präsens in den Einleitungen der Presbyterüberlieferung ließe sich nur als Reminiszenz an eine schriftliche Vorlage erklären, auf Adv.haer. IV 4,2; 27,1-28,1; 30,1; 31,1; 32,1; 41,2; V 17,4; 33,3 gar nicht zutrifft. Die präsentischen Formulierungen in II 22,5; III 23,3; V 5,1; 30,1; 36,1f ließen sich aber auch ohne die Annahme einer schriftlichen Quelle als Vergegenwärtigung einer nahe zurückliegenden Vergangenheit erklären.[124]

Bei genauerem Hinsehen fällt allerdings auf, daß die imperfektisch eingeleiteten Stücke bis auf V 33,3 sämtlich auf die Einzelgestalt des anonymen Presbyters aus IV 27,1 Bezug nehmen, während die präsentisch abgefaßten Texte von einer Presbytergruppe sprechen, so daß Harnack sich zu Recht dagegen verwahrt, die Einzelgestalt des Presbyters mit den übrigen Presbytern quellenmäßig vorschnell in einen Topf zu werfen.[125] Harnack verdient in der Tat Zustimmung, insofern der Unterschied zwischen Singular und Plural, der weitgehend dem zwischen Präsens und Imperfekt korrespondiert, die Annahme von zwei Presbytertraditionen nahelegt. Es fragt sich nur, ob dieses traditionsgeschichtliche Resultat in Harnacks Sinne auch literarkritisch ausgewertet werden muß.

Wie problematisch die These vom Papiaswerk als schriftlicher Quelle der Presbyterüberlieferung ist, wird nämlich an den Konsequenzen deutlich, die Harnack mit innerer Notwendigkeit aus seiner Analyse zieht. Gehören nämlich die Einleitungen der Presbyterabschnitte mit zur jeweils verarbeiteten Quelle, hat man daraus zu schließen: "Bereits Papias muß seine Gewährsmänner als πρεσβύτεροι οἱ κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότες bezeichnet haben; bereits er muss gesagt haben, dass dieser Johannes ein persönlicher Schüler Jesu gewesen sei".[126] Nun erwähnt Papias im Prolog seines Buches tatsächlich einen Johannes, dessen Lehren er häufiger anführt (Euseb, HE III 39,4; vgl. III 39,7). Gemeint ist aber der vom Apostel unterschiedene Presbyter Johannes. Die Formulierung Adv. haer. V 33,3 "quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Johannem discipulum domini viderunt, audisse se ab eo" meint aber ebenso wie die Bemerkung V 33,4 Παπίας Ἰωάννου ἀκουστής den Apostel Johannes[127], was eine Formulierung dieser und ähnlicher Wendungen durch Papias ausschließt.

Dann aber ist davon auszugehen, daß Irenäus in Adv.haer. V 33,4 das 4.Buch des Papias als eine zweite Quelle für die Presbyterüberlieferung von der Fruchtbarkeit im Millennium anführt.[128] Daß gerade hier in V 33,3 die Pres-

byter imperfektisch eingeführt werden, ergibt so einen guten Sinn. Bemerkenswerterweise lassen sich allenfalls die Worte "Venient dies, in quibus ... per me dominum benedic" als wirkliches Papiaszitat wahrscheinlich machen, denn die durch "Similiter et granum" eingeleitete Passage ist wieder in indirekter Rede gehalten. Das Papias hier als schriftliche Quelle benutzt ist, belegen die Worte καὶ Παπίας ... ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ.

Daß die Presbyterüberlieferung im übrigen auf mündlichem Wege zu Irenäus gelangt ist, scheint mir trotz des traditionsmäßigen Unterschiedes zwischen dem einen Presbyter und der Gruppe von Presbytern recht wahrscheinlich zu sein. Denn wenn der anonyme Presbyter als jemand vorgestellt wird, der ein Schüler von Apostelschülern, sprich: ein Schüler von Presbytern ist, den Irenäus andererseits selbst gehört hat (IV 27,1), so deutet Irenäus ja selbst an, auf welchem Wege er zu der kollektiven Presbyterüberlieferung gelangt ist (ohne daß man so weit gehen sollte spekulativ zu behaupten, Irenäus verdanke alle Überlieferung dem großen Unbekannten). Daß Irenäus von den Presbytern, die er als Schüler der Apostel charakterisiert, anders als von der anonymen Presbytergestalt im Präsens spricht, läßt sich recht zwanglos erklären. Während er nämlich den Presbyter aus IV 27-32 als historische Einzelgestalt vor Augen hat, beruft sich Irenäus mit der restlichen Presbyterüberlieferung auf ein Kollektiv, innerhalb dessen historisch nicht näher zwischen verschiedenen Personen differenziert wird. Das Interesse des Irenäus liegt hier nicht auf historischen Persönlichkeiten, sondern auf einer kollektiven Lehre, die gegenwärtige Relevanz beansprucht. Das Papiaswerk aber läßt sich von Adv.haer. V 33,3f abgesehen nicht als schriftliche Vorlage des Irenäus nachweisen.[129]

Eine Beschreibung der Theologie des Papias hat dieses Ergebnis auch insofern zu berücksichtigen, als wir aus der Tatsache, daß sich Adv.haer. V 36,2 auf Joh 14,22 und I Kor 15,25f bezieht, für die Kenntnis oder den Stellenwert des Joh und des Corpus paulinum bei Papias keine weiteren Schlüsse ziehen können. Auch der Gebrauch von ntl. Schriften in IV 27ff, insbesondere von Lk 10,12 in IV 28,1, hat für Papias keine Aussagekraft.[130]

Fassen wir zusammen: Die Presbyterüberlieferung des Irenäus verarbeitet Traditionsstücke aus einer mündlichen Überlieferung, die ihrerseits Einfluß auf Papias geübt hat, ohne daß sich behaupten ließe, Papias seien alle Presbyteraussagen bekannt gewesen, die wir bei Irenäus nachlesen. Denn einerseits lassen sich Angaben über die Kenntnisse des Papias nur auf dem Boden eindeutig ihm zuzuschreibender oder sich auf ihn beziehender Fragmente

machen. Und andererseits können wir eine Weiterbildung und Erweiterung der Presbyterüberlieferung vor ihrer Aufnahme durch Irenäus nicht ausschließen.[131] Die Presbytertradition des Irenäus erweitert nicht die papianische Textbasis. Wohl aber sind diese Stücke traditions- und kirchengeschichtlich von großer Bedeutung und in solchen Zusammenhängen von der vorliegenden Studie zu berücksichtigen.

§ 4 Sammlungen der Papiasfragmente

Die Erinnerung an den Bischof aus Hierapolis blieb selbst in Deutschland bis in die frühe Renaissance hinein lebendig. Der Arzt und Humanist Hartmann Schedel (1440-1514) berichtet in seiner 1493 erschienen Weltchronik[1] (Blatt CXIII): "Papias d' iheropolitanisch bischoff ein iunger Johānis des apostels wz also ein hohgelerter man dz ime vō seiner kunst vn̄ lere wegē vil andere gelert man̄ in irē gedichte nachgefolgt habē, als Hereneus Appolinaris Terculianus Victorinus Lactancius vnnd der vorgenant Quadratus."[2] Systematisch gesammelt aber wurden die Fragmente dieses Autors erst im 17.Jh.

<u>4.1 Papias und die apostolischen Väter</u>. Seit dem 19.Jh. rechnet man Papias vielerorts zu den sogenannten Apostolischen Vätern. Diese Bezeichnung reicht ins 17.Jh. zurück, wo J.B.COTELIER 1672 zu Paris eine zweibändige Ausgabe der Väter veröffentlichte: "Patres aevi apostolici sive Ss.Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis Rm., Hermae, Ignatii, Polycarpi opera edita et inedita, vera et suppositicia, una cum Clementis, Ignatii et Polycarpi actis atque martyriis."[3] Nur die 5 genannten Väter galten als Apostelschüler. Die Bezeichnung "Apostolische Väter" erfuhr eine Umdeutung, als im 19.Jh. neben Papias auch der anonyme Diognetbrief, das Quadratusfragment, die Presbyterüberlieferungen des Irenäus und die Didache in Ausgaben der apostolischen Vätern erschienen.[4] Nach BARDENHEWERs Ansicht wurden damit "fremdartige, weder innerlich verwandte noch auch nur zeitlich zusammengehörige Elemente zu einem Ganzen verbunden"[5].

J.A.FISCHER ist deshalb für eine "Reinigung" des Begriffes der Apostolischen Väter eingetreten. Als Patres Apostolici hätten nur solche Schriftsteller zu gelten, "die nach dem heutigen Forschungsstand persönlich als Schüler oder Hörer der Apostel einschließlich Pauli glaubhaft auszuweisen und zugleich, oder auch ohne persönliche Bekanntschaft mit diesen Aposteln doch in ihrer gesamten Lehre in hohem Grad als Träger und Verkünder der apostolischen Überlieferung anzusprechen,

aber nicht zu den neutestamentlichen Autoren zu rechnen sind"[6]. Papias verdient in Fischers Augen solche Ehrenbezeichnung nicht.[7] Fischer läßt nur I Clem, die Ignatiusbriefe, Polyk und das Quadratusfragment als Schriften apostolischer Väter gelten.[8]

Wenn Fischer auch die formgeschichtliche Einheitlichkeit und sprachliche Verwandtschaft der ausgesonderten Schriften nachzuweisen sucht[9], so kann dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich um ein dogmatisches Urteil handelt, welchem hier frühchristliche Schriften unterworfen werden.[10] Ausweislich seiner Definition der apostolischen Väter nimmt Fischer nicht unbedingt tatsächliche Apostelschülerschaft, sondern in erster Linie einen dogmatischen Begriff von apostolischer Überlieferung als Kriterium der Dignität. Ob alle apostolischen Väter tatsächlich persönliche Apostelschüler waren, sei einmal dahingestellt. Entscheidender ist für mich, daß die Beschreibung der Väterschriften als homogener Gruppe auf einem dogmatischen Geschichtsbild des frühen Christentums basiert, welches vor der Forschung nicht länger bestehen kann. Ich sehe daher meine Aufgabe weder in einer Erhärtung des Fischerschen Papiasurteils noch in einer Ehrenrettung des Hierapolitaners. Für den, der im Gefolge W.Bauers nach Entwicklungslinien in der Zeit des frühen kleinasiatischen Christentums fragt, ist die Aussonderung vermeintlicher oder echter apostolischer Väter ein nicht nur müßiges, sondern sogar irreführendes Unterfangen, auf das ich ganz verzichten werde.

<u>4.2 Die Textausgaben.</u> Es war P.HALLOIX, der Papiasfragmente im Rahmen seiner "Vita S. Papiae" in seinem Werk Illustr.eccl.orientalis scriptorum vitae et documenta, Douai 1633, S. 636-645 sammelte und ins Lateinische übersetzte. Halloixs Schwerpunkt lag allerdings auf einer vor allem biographischen Kommentierung. Seiner Vita des Hierapolitaners stellt Halloix ohne Zählung folgende Kirchväternachrichten voran: Irenäus, Adv.haer. V 33,4a; Euseb, HE III 36,2; Hieronymus, Chronic. ad annum Christi 101; einen Satz aus Maximus Confessor, Scholia in Dionys. Areop.Lib. de coelesti hierarchia 7; Nicephorus Callistus, HE III 2. Als Fragmente des Papias edierte und kommentierte Halloix Euseb, HE III 39,3f.15.16f. Zwar kannte er auch die Fragmente bei Andreas v. Cäsarea, mochte aber solche Texte nicht abdrucken, da er sie nicht mit der gleichen Sicherheit wie die Stücke Eusebs für echt hielt. Sie erscheinen wie die Überlieferungen des Judasfragmentes bei Halloix in den Anmerkungen.

Erst 1814 erschien dann eine neue Edition der Fragmente von M.J.ROUTH, Reliquiae Sacrae, Vol. I, Oxford ^{2}1846, S. 3-44, die sich auf direkte und indirekte Papiaszitate beschränkte und diese durch textkritische und kommentie-

rende Anmerkungen, sowie eine lateinische Übersetzung ergänzte.

In seinem Aufsatz "Papias von Hierapolis", ZWTh 18, 1875, S. 231-270 analysierte A.HILGENFELD Euseb, HE III 39, 15. 16.3f und stellte anschließend 15 weitere Fragmente zusammen, deren Fundstellen und Echtheit er diskutierte[11], wobei er auch auf weitere Texte verwies, die er nicht eigens als Fragmente zählte, wie es spätere Ausgaben taten. Über M.J.Routh hinaus fanden hier erstmals das Fragment von Georgius Monachus und das Argumentum secundum Ioannem Aufnahme.

O.V.GEBHARDT und A.HARNACK veröffentlichten ihre Papiassammlung anhangsweise in Barnabae Epistula (Patrum Apostolicorum Opera I,2), Leipzig ^{2}1878, S. 87-99, wo sich neben textkritischen Angaben auch Bemerkungen zur zeitgenössischen Papiasliteratur finden. Gegenüber Routh und Hilgenfeld kommen Euseb, HE III 36,1f; Euseb, Chronicon anni Abrahae 2114[12]; Chronicon Paschale ad Olymp 235; Hieronymus, Ep. LXXI,5; Hieronymus, Ep. LXXV,3; Maximus Conf., Schol.in Dionys.Areop.Lib.de coelesti hierarchia 7 und Photius, Bibliotheca Cod. 232, also Nachrichten über Papias, hinzu.

Im Jahre 1884 veröffentlichte J.B.Pitra den 2.Band seiner "Analecta Sacra. Spicilegio Solesmensi". Seine Sammlung setzte namentlich die Ausgabe von Harnack und v.Gebhardt voraus.[13] Als Ergänzung zu den bis dahin bekannten Papiasfragmenten stellte Pitra (a.a.O., S.157-161) drei Abschnitte aus Hippolyt, De Antichristo zusammen. Auf Grund armenischer Überlieferungen unter der Überschrift "Papias-Hippolyt", die er voranstellte (S.157f), fühlte sich Pitra nämlich berechtigt, Hippolyt, De Antichristo IV; XLVIf; LIX auf Papias zurückzuführen. Die Texte sind allerdings nicht griechisch, sondern lateinisch abgedruckt. Als weitere Fragmente schließen sich das lateinische Argumentum secundum Ioannem, sowie das Stück aus Anastasius Sinaita, Anagogicarum Contemplationum in Hexaëmeron I an.

1891 erschien dann eine sehr umfangreiche Fragmentensammlung von J.B.LIGHTFOOT im Rahmen seiner Ausgabe der apostolischen Väter (The Apostolic Fathers, London ^{3}1893, S. 514-524), die nicht nur zusätzlich den von C.de Boor veröffentlichten Sidetes-Text und die Passage aus der Catena Patr.Graec. in S.Iohannem aufnahm, sondern die Fragmente auch ins Englische übersetzte[14], dafür aber auf textkritische Anmerkungen verzichtete.

Einige Jahre zuvor fiel 1884 die Papiasausgabe von J.-P.MIGNE, PG 5, Sp.1250-1262 recht knapp aus. Er druckte lediglich 3 Abschnitte aus Euseb, HE III 39, sowie Irenäus Adv.haer. V 33,3f; Maximus Conf., a.a.O.,

Cap.7; 3 Texte zum Apollinarisfragment[15] und das Bruchstück der 4 Marien ab.

Die umfangreichste Papiasausgabe legte E.PREUSCHEN, Antilegomena, Gießen [2]1905, S. 91-99 vor. Auch hier werden die Nachrichten der Kirchenväter über Papias wie bei Harnack und Lightfoot einbezogen. Wie J.B.Lightfoot, an dessen Sammlung sich Preuschens Ausgabe im Aufbau stark anlehnt, verzichtet Preuschen abgesehen vom Apollinarisfragment auf Textkritik und bietet dafür eine deutsche Übersetzung.[16] Außerdem vervollständigt er das Textmaterial durch Photius, Epistolarum Liber I, XXIV,21.[17]

K.BIHLMEYERs Revision der Textausgabe von F.X.FUNK, Die Apostolischen Väter I, 1924[18], S. 133-140, die J.A.Kleist 1961 und W.R.Schoedel 1967 ins Englische übersetzten[19], verbessert einerseits den Funkschen Text an mehreren Stellen mit Hilfe von E.Preuschens Ausgabe, hat aber andererseits "nur jene Stücke aufgenommen, die irgendwie Aussagen von Papias selbst enthalten, nicht auch die bloßen Aussagen der Alten über ihn"[20].

Diese Beschränkung ist zunächst sicher berechtigt. Wollte man sie aber strikt befolgen, so müßte vor allem Euseb, HE III 39 in mehrere Fragmente zerschlagen werden, um auch Eusebs biographische oder theologische Hinweise auszuschalten. Tatsächlich verfahren so M.J.Routh[21], A.Hilgenfeld[22] und J.-P.Migne[23]. Konsequenterweise müßte man auch mit Irenäus, Adv.haer. V 33,4 so umgehen, wovon Bihlmeyer aber wie bei HE III 39 Abstand nimmt. Ich finde es wichtig, alle Fragmente zunächst in ihrem Kontext zu lesen, bevor man sich wirklichen Zitaten in Einzeluntersuchungen zuwendet. Der fragmentarische Charakter der Texte verlangt, die Fundstellen möglichst ausführlich und geschlossen abzudrucken.[24] Daß auf diese Weise auch bloße Nachrichten des Irenäus oder des Euseb in die Fragmentensammlung gelangen, muß aus methodischen Gründen zwar angemerkt, sollte aber bewußt in Kauf genommen werden, da solche Nachrichten zum Teil indirekt Aufschluß über Züge des Papiaswerkes oder seine Entstehung geben, weshalb ich in § 5.1 der Vollständigkeit halber wie Gebhardt/Harnack, Lightfoot und Preuschen auch weitere Hinweise der Kirchenväter zu Papias aufnehme.

Meine eigene Zusammenstellung der Texte basiert nicht unmittelbar auf Handschriftenmaterial, sondern folgt einzelnen Ausgaben der jeweiligen Quelle des Fragmentes. Der Apparat notiert alle Abweichungen[25] früherer Papiasausgaben, als deren letzte die von M.Buccelato, Papias die Hierapoli. Frammenti e testimoninaze nel test greco. Trad.e commento critico, Mailand 1936 zu erwähnen ist.[26] Doch leider war mir diese Ausgabe trotz intensiver Bemühungen nicht zugänglich. Nur an den Stellen, wo Abweichungen der übrigen Textausgaben zu verzeichnen sind,

gebe ich gelegentlich textkritische Hinweise auf einzelne Handschriften.

4.3 Die Zählung der Fragmente. Da die bisherigen Papiasausgaben in der Anordnung der Texte differieren, wird ein tabellarischer Überblick über die unterschiedlichen Zählungen der Fragmente den Umgang mit diesen Editionen erleichtern.

Die Tabelle S.48/49 ist auf der Ausgabe Preuschens aufgebaut, weshalb ich zu ihrer Erläuterung dessen Gliederung vorführe:

Die Fragmente nach der Sammlung von E.Preuschen, Antilegomena, [2]1905

Nr. 1 : Euseb, Chronic.a.Abr. 2114 (Syncell 655,14)
Nr. 2 : Euseb, HE III 36,1f
Nr. 3 : Euseb, HE III 39
Nr. 4 : Maximus Conf.,Schol.in Dionys.Areop.,de eccl. Hierarch.2
Nr. 5 : Philippus Sidetes, h.e.Fragm. in Cod.Barocc.142
Nr. 6 : Cod.Coisl. 3o5 des Georg.Mon.,Chron.
Nr. 7a: Hieronymus, De vir.ill. 18 nach Euseb, HE III 39,1.2.6, vgl.Nr.3
Nr. 7b: Hieronymus, Ep.ad Licinium 71 (28), 5
Nr. 7c: Hieronymus, Ep.ad Theodoram 75 (29), 3
Nr. 8 : Andreas Caesareensis praef. in Apc.p.2
Nr. 9 : Andreas Caesareensis, in Apc 34,12,p.
Nr.10 : Anastasius Sinaita, Hexaemeron I
Nr.11 : Anastasius Sinaita, Hexaemeron VIII
Nr.12 : Irenäus, Adv.haer. V 33,3f
Nr.13 : Maximus Confessor, l.c. 7
Nr.14 : Photius, Bibliotheca Cod. 232
Nr.15 : Photius, Ep.I, 24,21
Nr.16 : Apollinarisfragment, aus Catenen zusammengestellt
Nr.17 : Cod.Vat.Alex.lat. 14 sc IX
Nr.18 : Catena in Ioh. ed. Corderius prooem.
Nr.19 : Hippolytus, Comment. in Daniel. IV 60
Nr.20 : Vardan, Solutiones in IV Evangelia im Cod. S.Lazzaro 51,3.

Halloix 1633	Routh 1846	Hilgenfeld 1875	Gebhardt/Harnack 1878	Pitra 1884
-	-	-	XIII	-
b	-	-	XII	-
I-III	I,VI	I-III,VIIIf, XIf,XIV	II	-
-	II	IV	VIII	-
-	-	-	-	-
-	-	V	XI	-
-	a	-	XIV	-
-	-	-	XV	-
-	-	-	XVI	-
-	VIII	XIII	V	-
-	VII	X	IV	-
-	IX	XV	VI	V
-	X(in lat.Vers.)	XVI(lat.)	VII	-
a(Adv. haer. V 33,4a)	IV	VI	I	-
d	-	-	IX	-
-	-	-	X	-
-	-	-	-	-
-	III	VII	III	-
-	-	XVII	XVII	IV
-	-	-	-	-
-	-	-	-	-
-	-	-	-	-
c(Hieron., Chron.)	-	-	-	-
e(Niceph., HE III 2)	-	-	-	-
-	XI(4 Marien)	XVII	-	-
-	V)Adv. haer.V 36,1f)	-	-	-
-	-	-	XVII(Chron. pasch.)	-
-	-	-	-	a(arm. Exzerpte)
-	-	-	-	I(Hipp., Antichr. IV)
-	-	-	-	II(De Antichr. XLVIf)
-	-	-	-	III(De Ant.LIX)
-	-	-	-	-

Lightfoot 1891	Migne 1894	Preuschen 1905	Funk/Bihlmeyer 1924
I	-	1	-
II	-	2	-
III	I-III	3	II
XV	-	4	VIII
V	-	5	XI
VI	-	6	XII
VII	-	7a	-
VIII	-	7b	-
IX	-	7c	-
X	-	8	V
XI	VI	9	IV
XII	-	10	VI
XIII	-	11	VII
XIV	IV	12	I
XVI	V	13	IX
XVII	-	14	X
-	-	15	-
XVIII	VII-IX	16	III
XIX	-	17	XIII
XX	-	18	-
-	-	19	-
-	-	20	-
-	-	-	-
-	-	-	-
-	X	-	-
-	-	-	-
-	-	-	-
-	-	-	-
-	-	-	-
-	-	-	-
-	-	-	-
IV(=Joh 7,53ff)	-	-	-

Die Differenzen in der Zählung beruhen auf unterschiedlichen Gliederungskriterien. Entweder ordnet man die Fragmente nach ihrem möglichen oder tatsächlichen Standort, sofern der bekannt ist, in den 5 Büchern des Papias (Routh, Hilgenfeld, Lightfoot, Migne, Preuschen), oder man stellt die Texte unter chronologischen Gesichtspunkten zusammen, ordnet sie also nach dem Alter der Quellen, in denen sich die Bruchstücke finden. Dieses zweite Verfahren haben v.Gebhardt/Harnack und Funk/Bihlmeyer angewandt, ohne das chronologische Kriterium ganz stringent zu handhaben. Während außerdem Bihlmeyer bloße Nachrichten der Kirchenväter über Papias fortgelassen hat, stehen solche Notizen bei Gebhardt/Harnack hinten, so daß ihre Fragmente I-XI und XII-XVIII zwei chronologische Reihen bilden.

Prinzipiell ist die chronologische Ordnung der Texte vorzuziehen, da die Zuordnung vieler Fragmente zu einem der 5 Papiasbücher auf Vermutungen beruht bzw. gar nicht ermittelt werden kann, so daß für solche Texte ein Gliederungskriterium ebenso wie für biographische Nachrichten fehlen würde. Außerdem trägt eine chronologische Anordnung dem Umstand Rechnung, daß die Lektüre des Quellenkontextes für das Verständnis eines Fragmentes hilfreich, bisweilen sogar unerläßlich[27] sein kann.[28] Und schließlich spielt die Beurteilung der Quelle und ihres Alters eine erhebliche Rolle in der Echtheitsfrage. Anders als die Ausgabe von Gebhardt/Harnack wird § 5.1 aber unter Berücksichtigung von Nachrichten über den Autor Papias nur eine chronologische strukturierte Fragmentenreihe aufbauen und das chronologische Prinzip im Unterschied zu Gebhardt/Harnack und Bihlmeyer konsequenter anwenden.

§ 5 Sammlung der Fragmente von und über Papias

5.1 Text und Übersetzung

1

Nr.1: Vgl. Nr. 5,Z.69ff.79; Nr.7,Z.18ff; Nr.10,Z.11f. Nr.14,Z.4-14; Nr.18; Nr.19.

Z.27-35: Vgl. Nr.2; Nr.4; Nr.5,Z.1-14; Nr.7,Z.1f; Nr.9; Nr.20,Z.3f; Nr.21,Z.6f.

3. Praedicta itaque benedictio ad tempora Regni sine contradictione pertinet, quando regnabunt justi surgentes a mortuis:[1] quando et creatura renovata, et liberata, multitudinem fructificabit universae escae,

ex rore caeli, et ex fertilitate terrae:[2] quemadmodum Presbyteri meminerunt, qui Johannem discipulum Domini viderunt, audisse se ab eo, quemdamodum de temporibus illi docebat Dominus et dicebat:

Venient dies, in quibus vineae nascentur, singulae decem[3] millia palmitum habentes, et in uno[4] palmite dena millia brachiorum, et in uno vero brachio [palmite codd.][5] dena millia flagellorum, et in unoquoque flagello dena millia botruum[6], et in unoquoque botro dena millia acinorum, et unumquodque acinum expressum dabit vigintiquinque metretas vini. Et cum eorum[7] apprehenderit aliquis sactorum botrum[8], alius clamabit botrus:[9] Ego melior sum, me sume, per me Dominum benedic.

Similiter et granum tritici decem millia spicarum generaturum, et unamquamque spicam habituram decem millia[10] granorum, et unumquodque granum quinque bilibres similae clarae[11] mundae: et reliqua autem poma, et semina, et herbam secundum congruentiam iis[12] consequentem: et omnia animalia iis[13] cibis utentia quae[14] a terra accipiuntur, pacifica et[15] consentanea invicem fieri, subiecta hominibus cum omni subiectione.

4. Haec autem et Papias Johannis auditor, Polycarpi autem contubernalis, vetus homo, per scripturam testimonium perhibet in quarto librorum suorum: sunt enim illi quinque libri conscripti.

4. Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας ὁ[16] Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἑαυτοῦ[17] βιβλίων[18]. ἔστιν γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγμένα.

Euseb, HE III 39,1

Et adiecit dicens: Haec autem credibilia sunt credentibus. Et Juda, inquit, proditore non credente et interrogante: Quando ergo tales geniturae a Domino perficientur? dixisse dominum: Videbunt, qui venient in illa.[19] Haec ergo tempora prophetans Esaias ait: Et compascetur lupus cum agnus etc. [Jes 11,6ff].

[Irenäus, Adv.haer. V 33,3-4; cf. Harvey II, S. 417f]

Der eben besprochene Segen bezieht sich also ohne Widerspruch auf die Zeiten des Reiches, wenn die Gerechten, von den Toten auferstanden, herrschen werden: dann, wenn auch die erneuerte und befreite Schöpfung eine Menge sämtlicher Speisen hervorbringen wird, aus dem Tau des Himmels und aus der Fruchtbarkeit der Erde. Wie zum Beispiel sich die Presbyter erinnern, die Johannes, den Jünger des Herrn, gesehen haben, von ihm gehört zu haben, wie der Herr von jenen Zeiten lehrte und sagte:

"Es werden Tage kommen, in denen Weinstöcke wachsen, einzelne 10 000 Äste haben, und an einem Ast [sc. sind] 10 000 Zweige, und wirklich an einem Zweig 10 000 Ranken, und an jeder einzelnen Ranke 10 000 Trauben und an jeder Traube 10 000 Beeren, und jede ausgepreßte Beere wird 25 Maß Wein geben. Und wenn einer der Heiligen von ihnen eine Traube anrührt, wird eine andere Traube rufen: Ich bin besser; nimm mich; preise durch mich den Herrn!"

Und in ähnlicher Weise werde ein Weizenkorn 10 000 Ähren hervorbringen und jede Ähre werde 10 000 Körner haben, und jedes Korn [sc. wird] 5 Doppelpfund reinen leuchtenden Weizenmehls [sc. geben]; und ferner würden die übrigen Früchte und Saaten und Kräuter dementsprechend folgen: Und alle Tiere fräßen [sc. nur] das Futter, das sie von der Erde empfangen würden; sie würden friedlich und in gegenseitiger Harmonie leben, dem Menschen untertan in aller Untertänigkeit.

4. Dies bezeugt nämlich auch Papias, ein Hörer des Johannes sowie ein Gefährte des Polykarp, ein Mann aus vergangener Zeit, schriftlich im vierten seiner Bücher: von ihm sind nämlich fünf Bücher geschrieben worden. Und er fügt noch hinzu: "Diese [sc. Dinge] sind jedoch nur dem Gläubigen glaubhaft." Und, sagt er, als Judas der Verräter nicht glaubte und fragte: Wie soll eine solche Fruchtbarkeit vom Herrn zustande gebracht werden?, habe der Herr gesagt:"Es werden die sehen, die in jenes [sc. Reich] hineinkommen." Diese Zeiten prophezeiend sagt Jesaja: Und der Wolf werde mit dem Lamm gemeinsam geweidet etc.

2

Nr.2: Vgl. Nr.1,Z.27-35.

Ἰωάννην τὸν θεολόγον καὶ ἀπόστολον Εἰρηναῖος καὶ ἄλλοι ἱστοροῦσι παραμεῖναι τῷ βίῳ ἕως τῶν χρόνων Τραϊανοῦ· μεθ' ὃν Παππίας Ἱεραπολίτης καὶ Πολύκαρπος Σμύρνης ἐπίσκοπος ἀκουσταὶ αὐτοῦ ἐγνωρίζοντο.

[Euseb, Chronicon II (anni Abrahae 2114),ed.A.Schoene, S.162]

Johannes der Theologe und Apostel, erzählen Irenäus und andere, sei bis in die Zeiten Trajans am Leben geblieben. Nach ihm machten sich Papias, Bischof von Hierapolis, und Polykarp, Bischof von Smyrna, als seine Hörer bekannt.

3

Z.15-17: Vgl. Nr.5,Z.83-97.

1. οὕτω δὴ οὖν ἐπιδημήσαντος αὐτοῖς τοῦ θείου λόγου, ἡ μὲν του Σίμωνος ἀπέσβη καὶ παραχρῆμα σὺν καὶ τῷ ἀνδρὶ καταλέλυτο δύναμις·

τοσοῦτον δ' ἐπέλαμψεν ταῖς τῶν ἀκροατῶν τοῦ Πέτρου διανοίαις εὐσεβείας φέγγος, ὡς μὴ τῇ εἰς ἅπαξ ἱκανῶς ἔχειν ἀρκεῖσθαι ἀκοῇ μηδὲ τῇ ἀγράφῳ τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλίᾳ, παρακλήσεσιν δὲ παντοίαις Μάρκον, οὗ τὸ εὐαγγέλιον φέρεται, ἀκόλουθον ὄντα Πέτρου, λιπαρῆσαι ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας, μὴ πρότερόν τε ἀνεῖναι ἢ κατεργάσασθαι τὸν ἄνδρα, καὶ ταύτῃ αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς. 2. γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φασι τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος, ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις. Κλήμης ἐν ἕκτῳ τῶν Ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δὲ αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας. τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ· ἣν καὶ συντάξει φασὶν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης, σημαίνειν τε τοῦτ' αὐτόν, τὴν πόλιν τροπικώτερον Βαβυλῶνα προσειπόντα διὰ τούτων ›ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου‹.

[Euseb, HE II 15,
ed. E.Schwartz, GCS 9,
S.138.140]

1. Als nun das göttliche Wort derart zu ihnen gelangte, erlosch auch sofort die Kraft des Simon [Magus] und löste sich sofort mit dem Manne auf.

So sehr leuchtete den Sinnen der Zuhörer des Petrus das Licht der Religion auf, daß sie sich damit, [ihn] nur ein einziges Mal gehört zu haben, und mit der nicht aufgeschriebenen Lehre der göttlichen Verkündigung nicht begnügen wollten. Mit vielfältigen Bitten flehten sie Markus an, den Begleiter des Petrus, dessen Evangelium im Umlauf ist, er möchte ihnen durch eine Schrift ein Denkmal der mündlich weitergegebenen Lehre hinterlassen. Und sie ließen nicht eher ab, bis sie den Mann gewonnen hatten, und auf diese Weise wurden sie die Urheber der Schrift des sogenannten Evangeliums nach Markus. 2. Als der Apostel, wie man sagt, von dem Unternehmen erfuhr, indem es ihm der Geist offenbarte, freute er sich über den Eifer der Männer und autorisierte die Schrift für die Predigt in den Gemeinden. Clemens [v. Alexandrien]

hat diese Begebenheit im sechsten [Buch] der Hypotyposen berichtet; mit ihm stimmt aber auch der hierapolitanische Bischof namens Papias überein. Den Markus erwähnt Petrus im ersten Brief, den er wie man sagt, in Rom selbst aufgesetzt hat, was er selbst andeutet, indem er die Stadt figürlich Babylon nennt, folgendermaßen: "Es grüßt euch die Miterwählte in Babylon und Markus, mein Sohn" [I Petr 5,13].

4

1. Διέπρεπέν γε μὴν κατὰ τούτους ἐπὶ τῆς Ἀσίας τῶν ἀποστόλων ὁμιλητὴς Πολύκαρπος, τῆς κατὰ Σμύρναν ἐκκλησίας πρὸς τῶν αὐτοπτῶν καὶ ὑπηρετῶν τοῦ κυρίου τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκεχειρισμένος· 2. καθ᾽ ὃν ἐγνωρίζετο Παπίας, τῆς ἐν Ἱεραπόλει παροικίας καὶ αὐτὸς ἐπίσκοπος[21], ὅ τε παρὰ πλείστοις εἰς ἔτι νῦν διαβόητος Ἰγνάτιος, τῆς κατὰ Ἀντιόχειαν Πέτρου διαδοχῆς δεύτερος τὴν ἐπισκοπὴν κεκληρωμένος.

[Euseb, HE III 36,1-2, ed. E.Schwartz, GCS 9, S.274]

Damals [sc. zu den Zeiten Trajans][22] war in Asien der Apostelschüler Polykarp sehr angesehen, der von denen, die den Herrn noch selbst gesehen und ihm gedient hatten, die Leitung der Gemeinde in Smyrna erhalten hatte. 2. Zu seiner Zeit[23] machte sich Papias bekannt, selbst ein Bischof und zwar der Gemeinde von Hierapolis, sowie der jetzt noch bei den meisten weit und breit bekannte Ignatius, der als zweiter Nachfolger des Petrus als Bischof von Antiochia bestimmt worden ist.

5

Z.1-41: Vgl. Nr.7,Z.1-18; Nr.10,Z.1-11.

Z.1-14: Vgl. Nr.1,Z.27-35.

Z.50-59: Vgl. Nr.10,Z.15-20.

Z.69-80: Vgl. Nr.7,Z.18-24; Nr.10,Z.11f ; Nr.14,Z.4-14; Nr.18; Nr.19.

Z.83-97: Vgl. Nr.3,Z.15-17.

1. Τοῦ δὲ Παπία συγγράμματα πέντε τὸν ἀριθμὸν φέρεται, ἃ καὶ ἐπιγέγραπται Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως.[24] τούτων καὶ Εἰρηναῖος ὡς μόνων αὐτῷ γραφέντων μνημονεύει, ὧδέ πως λέγων·

»ταῦτα δὲ καὶ Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἑαυτοῦ βιβλίω[25]. ἔστιν γὰρ πέντε βιβλία συντεταγμένα.«

2. καὶ ὁ μὲν Εἰρηναῖος ταῦτα· αὐτός γε μὴν ὁ Παπίας κατὰ τὸ προοίμιον τῶν αὐτοῦ λόγων ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερων ἀποστόλων ἐμφαινει, παρειληφέναι δὲ τὰ τῆς πίστεως παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων διδασκει δι' ὧν φησιν λέξεων·

»3. οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι[26] ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί[27], ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας[28] τῆς ἀληθείας. 4. εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς[29] πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί[30] Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος των τοῦ κυρίου μαθητῶν ἅ τε[31] Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, [32]τοῦ κυρίου μαθηταί, λεγουσιν. οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελαμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.«

5. ἔνθα καὶ ἐπιστῆσαι ἄξιον δὶς καταριθμοῦντι αὐτῷ τὸ Ἰωάννου ὄνομα, ὧν τὸν μὲν πρότερον Πέτρῳ καὶ Ἰακώβῳ καὶ Ματθαίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις συγκαταλέγει, σαφῶς δηλῶν τὸν εὐαγγελιστήν, τὸν δ' ἕτερον Ἰωάννην, διαστείλας τὸν λόγον, ἑτέροις παρὰ τὸν τῶν ἀποστόλων ἀριθμὸν κατατάσσει, προτάξας αὐτοῦ τὸν Ἀριστίωνα, σαφῶς τε αὐτὸν πρεσβύτερον ὀνομάζει· 6. ὡς καὶ διὰ τούτων ἀποδείκνυσθαι τὴν ἱστορίαν ἀληθῆ τῶν δύο κατὰ τὴν Ἀσίαν ὁμωνυμίᾳ κεχρῆσθαι εἰρηκότων δύο τε ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι προσεχειν τον νοῦν, εἰκὸς γὰρ τὸν δεύτερον, εἰ μή τις ἐθέλοι τον πρῶτον, τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἑορακέναι. 7. καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας τοὺς μὲν των ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι· ὀνομαστὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας ἐν τοις αὐτοῦ συγγράμμασιν τίθησιν αὐτῶν παραδόσεις. 8. καὶ ταῦτα δ' ἡμῖν οὐκ εἰς τὸ ἄχρηστον εἰρήσθω· ἄξιον δὲ ταῖς ἀποδοθείσαις του Παπία φωναῖς προσάψαι λεξεις ἑτέρας αὐτοῦ, δι' ὧν παράδοξά τινα ἱστορεῖ καὶ ἄλλα ὡς ἂν[33] ἐκ παραδόσεως εἰς αὐτὸν ἐλθόντα. 9. τὸ μὲν οὖν κατὰ τὴν Ἱεράπολιν Φίλιππον τὸν ἀπόστολον ἅμα ταῖς θυγατράσιν διατρῖψαι διὰ τῶν πρόσθεν δεδήλωται· ὡς δὲ κατὰ τοὺς αὐτοὺς ὁ Παπίας γενόμενος[34], διήγησιν παρειληφέναι θαυμασίαν ὑπὸ τῶν τοῦ Φιλίππου θυγατέρων μνημονεύει,

τὰ νῦν σημειωτέον· νεκροῦ γὰρ ἀνάστασιν κατ' αὐτὸν γεγονυῖαν ἱστορεῖ καὶ αὖ πάλιν ἕτερον παράδοξον περὶ Ἰοῦστον τὸν ἐπικληθέντα Βαρσαβᾶν[35] γεγονός[36], ὡς δηλητήριον φάρμακον ἐμπιόντος καὶ μηδὲν ἀηδὲς[37] διὰ τὴν τοῦ κυρίου χάριν ὑπομείναντος. 10. τοῦτον δὲ τὸν Ἰοῦστον μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἀνάληψιν τοὺς ἱεροὺς ἀποστόλους μετα Ματθία στῆσαί τε καὶ ἐπεύξασθαι ἀντὶ τοῦ προδότου Ἰούδα ἐπὶ τὸν κλῆρον τῆς ἀναπληρώσεως τοῦ αὐτῶν ἀριθμοῦ ἡ τῶν Πράξεων ὧδέ πως ἱστορεῖ γραφή· »καὶ ἔστησαν δύο, Ἰωσὴφ τὸν καλούμενον Βαρσαβᾶν[38], ὃς ἐπεκλήθη Ἰοῦστος, καὶ Ματθίαν· καὶ προσευξάμενοι εἶπαν[39]«. 11. καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς ὡς ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἥκοντα παρατέθειται ξένας τέ τινας παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ[40] καί τινα ἄλλα μυθικώτερα· 12. ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινά φησιν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ανάστασιν, σωματικως τῆς[41] Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης· ἃ καὶ ἡγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεξάμενον διηγήσεις ὑπολαβεῖν, τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτῶν μυστικῶς εἰρημένα μὴ συνεορακότα. 13. σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν, φαίνεται, πλὴν καὶ τοῖς μετ' αὐτὸν πλείστοις ὅσοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν τῆς ὁμοίας αὐτῷ δόξης παραίτιος γέγονεν τὴν ἀρχαιότητα τἀνδρὸς προβεβλημένοις, ὥσπερ οὖν Εἰρηναίῳ καὶ εἴ τις ἄλλος τὰ ὅμοια φρονῶν ἀναπέφηνεν. 14. καὶ ἄλλας δὲ τῇ ἰδίᾳ[42] γραφῇ παραδίδωσιν Ἀριστίωνος τοῦ πρόσθεν δεδηλωμένου τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις· ἐφ' ἃς τοὺς φιλομαθεῖς ἀναπέμψαντες, ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν ταῖς προεκτεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν ἣν περὶ Μαρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τούτων·

»15. καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου[43] ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ· ὃς πρὸς τας χρείας εποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων[44], ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν[45] αὐτοῖς«.

16. ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου· περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται·

»Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο[46], ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς[47] ἕκαστος«.

17. κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως, ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ

πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.[48] καὶ ταῦτα δ' ἡμῖν ἀναγκαίως πρὸς τοῖς ἐκτεθεῖσιν ἐπιτετηρήσθω.

[Euseb, HE III 39,
ed. E.Schwartz,
GCS 9, S.284-292]

1. Von Papias sind fünf Bücher im Umlauf, die auch den Titel "(Auslegende) Darstellung von Herrenlogien" tragen. Als seine einzigen Schriften erwähnt diese auch Irenäus, der hierzu sagt:

"Schriftlich bezeugt dies nämlich auch Papias, ein Hörer des Johannes sowie ein Gefährte des Polykarp, ein Mann aus vergangener Zeit, im vierten seiner Bücher. Von ihm sind nämlich fünf Bücher geschrieben worden."

2. Soweit Irenäus. Papias selbst stellt es allerdings im Proömium seines Werkes keineswegs so dar, als ob er ein Hörer der heiligen Apostel gewesen wäre und sie selbst gesehen habe; vielmehr lehrt er, daß er die Glaubensdinge von deren Bekannten erfahren habe, wenn er sagt:

3. "Ich zögere aber nicht, dir auch das in die Erklärungen einzuflechten, was ich einstmals von den Presbytern genau erfahren habe und gut im Gedächtnis behielt, wobei ich für dessen Wahrheit bürge. Denn ich hatte nicht wie die meisten Freude an denen, die vieles reden, sondern an denen, die das lehren, was wahr ist; und nicht an solchen, die dem Gedächtnis die fremdartigen Gebote einprägen, sondern an solchen, welche die Gebote [sc.dem Gedächtnis einprägen], die dem Glauben vom Herrn gegeben sind und von der Wahrheit selbst herkommen. 4. Wenn [mir] aber irgendwo jemand [über den Weg]kam, der den Presbytern gefolgt war, dann forschte ich nach den Äußerungen der Presbyter, was Andreas oder was Petrus sagte, oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus oder irgendein anderer der Herrenjünger [sc. sagte], ferner was Aristion und der Presbyter Johannes, [sc. ebenfalls] Jünger des Herrn sagen. Denn ich war der Ansicht, daß mir die Bücherweisheit nicht soviel nützen würde wie die [Berichte] von der lebendigen und bleibenden Stimme."

5. Hier ist beachtenswert, daß er den Namen Johannes zweimal aufzählt; den ersten[49] zählt er mit Petrus und Jakobus und Matthäus und den übrigen Aposteln auf, womit er offenbar den Evangelisten bezeichnen will, den anderen Johannes rechnet er in einem neuen Satzteil zu anderen, von den Aposteln verschiedenen [Männern], stellt ihm den Aristion voran und bezeichnet

ihn ausdrücklich als Presbyter. 6. Und daher ist schon hierdurch erwiesen, daß der Bericht derer zutreffend ist, die erzählt haben, es habe in Asien zwei mit dem gleichen Namen [Johannes] gegeben, auch seien zwei Gräber in Ephesus, und jedes werde bis heute [Grab] des Johannes genannt. Auch darauf hat man seine Aufmerksamkeit zu richten, denn es ist wahrscheinlich, daß der zweite, oder wenn man will, der erste, die Offenbarung geschaut hat, die unter dem Namen des Johannes im Umlauf ist. 7. Auch erklärt der soben von uns vorgestellte Papias, die Lehren der Apostel zwar von denen empfangen zu haben, die ihnen gefolgt sind, er habe aber, so sagt er, Aristion und den Presbyter Johannes selbst gehört. In seinen Büchern führt er deshalb Überlieferungen von ihnen an, wobei er sie häufig mit Namen erwähnt. 8. Auch das Folgende sei von uns nicht nutzlos erzählt. Es ist angebracht, den angeführten Aussprüchen des Papias andere seiner Ausführungen anzuschließen, in denen er gewisse merkwürdige Dinge und anderes, was ihm gewissermaßen aus der Überlieferung zugekommen ist, erzählt. 9. Daß sich Philippus der Apostel zusammen mit seinen Töchtern in Hierapolis aufgehalten habe, wurde bereits oben erwähnt [III 31,3]. Nun ist noch anzumerken, daß Papias, der zu ihren Zeiten lebte, erwähnt, er habe von den Töchtern des Philippus eine wunderbare Erzählung empfangen. Er erzählt nämlich, daß zu seiner Zeit[50] eine Totenauferstehung stattgefunden habe, und ferner eine andere merkwürdige Begebenheit von Justus mit dem Beinamen Barsabas. Er habe nämlich ein offenkundiges Gift getrunken, aber durch die Gnade des Herrn keinen Schaden davon zurückbehalten. 10. Daß die Apostel diesen Justus nach der Himmelfahrt des Erlösers mit Matthias aufgestellt und unter Gebet an Stelle des Verräters Judas unter das Los [gestellt] haben, um ihre Zahl aufzufüllen, berichtet die Apostelgeschichte [Act 1,23] folgendermaßen: "Und sie stellten zwei [Männer] auf, Joseph, genannt Barsabas, mit dem Beinamen Justus, und Matthias; und sie beteten (und sprachen)[51]". 11. Derselbe [=Papias] hat noch andere Dinge aufgezeichnet, die angeblich aus ungeschriebener Überlieferung zu ihm gelangt sind, sowohl fremdartige Gleichnisse des Erlösers, als auch Lehren von ihm und gewisse andere noch legendenhaftere Dinge. 12. Zu diesen gehört seine Behauptung, daß es nach der Auferstehung von den Toten 1000 Jahre geben werde, in denen das Reich Christi in leibhaftiger Gestalt hier auf Erden bestehen werde.[52] Ich meine, daß er diese Ansichten auf die apostolischen Erzählungen gründet, indem er die Aussagen, die sie auf geheimnisvolle Weise in Bildern gemacht hatten,

nicht verstanden hat. 13. Denn er war, wie es scheint, geistig sehr beschränkt, wie man aus seinen Worten schließen kann. Indes hat er den meisten kirchlichen [Schriftstellern], die sich auf das Alter des Mannes beriefen, nach ihm den Anlaß zu der seiner ähnlichen Lehre geboten, wie es bei Irenäus, und wenn jemand anderes das Gleiche gedacht hat, deutlich geworden ist. 14. In seiner Schrift gibt er auch andere Erzählungen des oben erwähnten Aristion über Herrenworte und Überlieferungen des Presbyters Johannes weiter. Nachdem wir die wißbegierigen Leser darauf hingewiesen haben, müssen wir jetzt seinen bereits angeführten Äußerungen die Überlieferung über Markus, den Verfasser des Evangeliums, hinzufügen, die er mit folgenden [Worten] umschrieben hat:

15. "Und dies sagte der Presbyter: Markus, der Dolmetscher des Petrus[53], schrieb von dem Herrn zwar alles, dessen er sich erinnerte, seien es Reden, seien es Taten, genau, allerdings ohne Ordnung auf. Denn er hatte weder den Herrn gehört, noch war er ihm nachgefolgt, hinterher jedoch, wie gesagt, dem Petrus, welcher seine Lehrvorträge den Bedürfnissen nach gestaltete, aber nicht, wie um eine zusammenhängende Darstellung der Logien des Herrn zu schaffen, so daß Markus nicht falsch handelte, wenn er einiges so aufschrieb, wie er sich erinnerte. Denn für eines trug er Sorge: nichts von dem, was er gehört hatte, auszulassen oder etwas davon unwahr zu berichten."

16. Dieses wird also von Papias über Markus berichtet. Über Matthäus hat er folgendes erzählt:

"Matthäus hat die Logien also in hebräischer Sprache zusammengestellt; es übersetzte sie aber jeder, so gut er konnte."

17. Derselbe [Papias] hat auch von Zeugnissen aus dem ersten Johannesbrief und ebenso aus dem ersten Petrusbrief Gebrauch gemacht. Auch noch eine andere Geschichte, die auch das Hebräerevangelium enthält[54], führt er an, von einer Frau, die wegen vieler Sünden vor dem Herrn angeklagt wurde. Auch dies sei von uns außer dem bereits Dargestellten unbedingt angemerkt!

6

Ἀπολιναρίου[55]. Οὐκ ἐναπέθανε[56] τῇ ἀγχόνῃ Ἰούδας[57], ἀλλ' ἐπεβίω καθαιρεθεὶς πρὸ τοῦ ἀποπνιγῆναι. καὶ τοῦτο δηλοῦσιν αἱ τῶν ἀποστόλων Πράξεις, ὅτι πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησε μέσος, καὶ ἐξεχύθη τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ. τοῦτο δὲ σαφέστερον ἱστορεῖ Παπίας ὁ Ἰωάννου[58]

μαθητὴς λέγων οὕτως ἐν τῷ τετάρτῳ τῆς ἐξηγήσεως τῶν κυριακῶν λόγων·

»Μέγα δὲ[59] ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν ὁ Ἰούδας, πρησθεὶς[60] ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μηδὲ ὁπόθεν ἅμαξα ῥᾳδίως διέρχεται[61] ἐκεῖνον δύνασθαι διελθεῖν, ἀλλὰ μηδὲ αὐτὸν μόνον τὸν τῆς κεφαλῆς ὄγκον αὐτοῦ[62]. τὰ μὲν γὰρ βλέφαρα τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ φασὶ τοσοῦτον ἐξοιδῆσαι, ὡς αὐτὸν μὲν καθόλου[63] τὸ φῶς μὴ βλέπειν, τοὺς ὀφθαλμοὺς δὲ αὐτοῦ μηδὲ ὑπὸ ἰατροῦ <διὰ> διόπτρας[64] ὀφθῆναι δύνασθαι· τοσοῦτον βάθος εἶχον[65] ἀπὸ τῆς ἔξωθεν ἐπιφανείας. τὸ δὲ αἰδοῖον αὐτοῦ πάσης μὲν ἀσχημοσύνης ἀηδέστερον καὶ μεῖζον φαίνεσθαι, φέρεσθαι δὲ δι' αὐτοῦ ἐκ παντὸς[66] τοῦ σώματος συρρέοντας ἰχῶράς τε[67] καὶ σκώληκας εἰς ὕβριν δι' αὐτῶν μόνων[68] των ἀναγκαίων. μετὰ πολλὰς δε[69] βασάνους καὶ τιμωρίας ἐν ἰδίῳ, φασί, χωρίῳ τελευτήσαντος[70], ἀπὸ τῆς ὀδμῆς ἔρημον καὶ ἀοίκητον τὸ[71] χωρίον μέχρι τῆς νῦν γενέσθαι, ἀλλ' οὐδὲ μέχρι τῆς[72] σήμερον δύνασθαί τινα ἐκεῖνον τὸν τόπον παρελθεῖν, ἐὰν μὴ τὰς ῥῖνας ταῖς χερσὶν ἐπιφράξῃ. τοσαύτη διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ἔκρυσις[73] ἐχώρησεν«.

[Apolinaris v.Laodicea. Rekonstruktion aus Catenen nach E.Preuschen, Antilegomena[2], S.97f; dort textkritischer Apparat.]

Von Apollinaris: Judas starb nicht durch Erhängen, sondern er lebte weiter, weil er heruntergeholt wurde, bevor er erstickt war. Und dies bezeugt die Apostelgeschichte [Act 1,18], daß er mitten aufplatzte, indem er kopfüberstürzte[74], so daß seine Eingeweide hervorquollen. Deutlicher erzählt dies Papias, der Jünger des Johannes, der im vierten Buch der Erklärung der Herrenworte folgendes sagt:

"Als ein abschreckendes Beispiel wandelte Judas in dieser Welt, dessen Leib so sehr anschwoll, daß er dort, wo ein Wagen [spielend] leicht hindurchgeht, nicht mehr durchkommen konnte, selbst nicht einmal mehr die Masse seines Kopfes. Seine Augenlider schwollen, wie man sagt, so sehr an, daß er selbst einerseits das Licht überhaupt nicht mehr sah, und daß man andererseits seine Augen selbst durch den Augenspiegel des Arztes nicht mehr sehen konnte; so tief lagen sie unter der Oberfläche. Sein Schamglied erschien widerwärtiger und größer als alle Schamteile [sonst auf der Welt]. Er trug Eiterströme an sich, die aus dem ganzen Körper flossen, und Würmer, die ihn schon wegen der [natürlichen] Bedürfnisse quälten. Als er, wie man sagt, nach vielen Qualen und Strafen auf seinem

Grundstück elend zu Grunde gegangen war[75], blieb das Stück Land wegen des Gestanks bis heute öde und unbewohnt, und bis heute kann sogar niemand an diesem Ort vorübergehen, ohne daß er sich mit den Händen die Nase zuhält. Soweit breitete sich das Ausströmen des Gestanks von seinem Körper auf der Erde aus."

7

Z.1-18: Vgl. Nr.5,Z.1-41.

Z.18-24: Vgl. Nr.5,Z.69-80; Nr.14,Z.4-14

Papias, Iohannis auditor, Hierapolitanus in Asia episcopus[76], quinque tantum scripsit volumina, quae praenotavit: Explanatio sermonum Domini. In quibus, cum se in praefatione adserat non varias opiniones sequi, sed apostolos habere auctores, ait: Considerabam quid Andreas, quid Petrus dixissent, quid Philippus, quid Thomas, quid Iacobus, quid Iohannes, quid Matthaeus vel alius quilibet discipulorum domini; quid etiam Aristion [al.: Ariston, Aristeon] et senior Iohannes, discipuli Domini loquebantur. Non enim tantum mihi libri ad legendum prosunt, quantum viva vox et[77] usque hodie in suis[78] auctoribus personans.

Ex quo apparet ex[79] ipso catalogo nominum, alius esse Iohannem qui inter apostolos ponitur, et alium seniorem Iohannem quem post Aristionos enumerat. Hoc autem dicimus[80] propter superiorem opinionem, qua a plerisque rettulimus traditum[81] duas posteriores epistulas[82] Iohannis non apostoli esse, sed presbyteri. Hic dicitur mille annorum iudaicam edidisse δευτέρωσιν[83]. Quem secuti sunt Irenaeus et Apollinaris et ceteri[84] qui post resurrectionem aiunt in carne cum sanctis Dominum regnaturum. Tertullianus quoque in libro de Spe fidelium et Victorinus Petaionensis et Lactantius hac opinione ducuntur.

[Hieronymus, De vir.ill.18,
ed.E.C.Richardson,TU 14,1,
S.19]

Papias, Hörer des Johannes, Bischof von Hierapolis in Asien, hat nur fünf Bücher geschrieben, die er "Auslegung der Reden des Herrn" betitelt hat. Indem er in der Vorrede versichert, nicht allen möglichen Meinungen zu folgen, sondern die Apostel als Gewährsmänner zu haben, sagt er: "Ich überprüfte, was Andreas, was Petrus gesagt hatten, was Philippus, was Thomas, was Jakobus, was Johannes, was Matthäus oder irgendein anderer der Jünger des Herrn [sc. gesagt hatte] , und auch was Aristion und der Presbyter Johannes, Jünger

des Herrn, sagten. Denn die Bücher nützen mir, wenn ich sie lese, nicht so sehr, wie die lebendige Stimme, die bis heute in ihren Zeugen[85] forttönt." Daraus, nämlich aus dem Namensverzeichnis, ist ersichtlich, daß der Johannes, welcher unter den Aposteln aufgeführt wird, ein anderer als der Presbyter Johannes ist, den er nach Aristion aufzählt. Wir sagen das aber wegen der älteren Anschauung, nach der, wie von den meisten - wie berichtet - überliefert ist, die letzten beiden Johannesbriefe nicht vom Apostel, sondern vom Presbyter stammen. Auch soll er die jüdische Mischna vom tausendjährigen Reich verkündigt haben, dem Irenäus und Apolinarius und andere gefolgt sind, die sagen, daß der Herr nach der Auferstehung mit den Heiligen in leibhaftiger Gestalt herrschen werde. Auch Tertullian im Buch über die Hoffnung der Gläubigen und Victorin von Pettau und Lactantius sind durch diese Auffassung verführt worden.

8

Porro Iosephi libros et sanctorum Papiae et Polycarpi uolumina falsus ad te rumor pertulit a me esse translata, quia nec otii[86] nec uirium est tantas res eadem in altera linguam exprimere uenustate.

[Hieronymus, Epistula LXXI,5
(Ad Lucinium Baeticum),
ed.I.Hilberg, CSEL 55, S.6]

Weiter ist das falsche Gerücht zu dir gedrungen, die Bücher des Josephus und die Schriften der Heiligen Papias und Polykarp seien von mir übersetzt worden, wiewohl ich weder die Muße noch die Kraft habe, solche Werke in einer anderen Sprache ebenso elegant auszudrücken.

9

Nr.9: Vgl. Nr.1,Z.27-35.

Refert Irenaeus, uir apostolicorum temporum et Papiae, auditoris euangelistae Iohannis, discipulus episcopusque ecclesiae Lugdunensis[87]...

[Hieronymus, Epistula LXXV,3
(Ad Theodoram Spanam de morte
Lucini), ed.I.Hilberg, CSEL 55,
S.32]

Irenäus, ein Mann aus apostolischen Zeiten und Schüler des Papias, eines Hörers des Evangelisten Johannes, und Bischof der Gemeinde von Lyon, erzählt ...

10

Z. 1-11: Vgl. Nr.5,Z.1-41.

Z.12-14: Vgl. Nr.17.

Z.15-20: Vgl. Nr.5,Z.50-59

Παπίας Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος, ἀκουστὴς τοῦ θεολόγου Ἰωάννου γενόμενος, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος, πέντε λόγους κυριακῶν λογίων ἔγραψεν. ἐν οἷς ἀπαρίθμησιν ἀποστόλων ποιούμενος μετὰ Πέτρον καὶ Ἰωάννην, Φίλιππον καὶ Θωμᾶν καὶ Ματθαῖον εἰς μαθητὰς τοῦ κυρίου ἀνέγραψεν Ἀριστίωνα καὶ Ἰωάννην ἕτερον, ὃν καὶ πρεσβύτερον ἐκάλεσεν. ὥς τινας οἴεσθαι, ὅτι <τούτου> τοῦ Ἰωάννου εἰσὶν αἱ δύο ἐπιστολαὶ αἱ μικραὶ καὶ καθολικαί, αἱ ἐξ ὀνόματος Ἰωάννου φερόμεναι, διὰ τὸ τοὺς ἀρχαίους τὴν πρώτην μόνην ἐγκρίνειν. τινὲς δὲ καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν τούτου πλανηθέντες ἐνόμισαν. καὶ Παπίας δὲ περὶ τὴν χιλιονταετηρίδα σφάλλεται, ἐξ οὗ καὶ ὁ Εἰρηναῖος. Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν. Παπίας ὁ εἰρημένος ἱστόρησεν ὡς παραλαβὼν ἀπὸ τῶν θυγατέρων Φιλίππου, ὅτι Βαρσαβᾶς ὁ καὶ Ἰοῦστος δοκιμαζόμενος ὑπὸ τῶν ἀπίστων ἰὸν ἐχίδνης πιὼν ἐν ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ ἀπαθὴς διεφυλάχθη. ἱστορεῖ δὲ καὶ ἄλλα θαύματα καὶ μάλιστα τὸ κατὰ τὴν μητέρα Μαναΐμου τὴν ἐκ νεκρῶν ἀναστᾶσαν· περὶ <τε> τῶν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντων, ὅτι ἕως Ἀδριανοῦ ἔζων.

[Philippus Sidetes, Hist. eccl.,Fragment in Cod. Baroccianus 142, ed.C.de Boor, TU 5,2, S.170]

Papias, Bischof von Hierapolis, ein Hörer des Theologen Johannes[88], Freund des Polykarp, schrieb fünf Bücher über Herrenworte. In ihnen zählt er die Apostel auf, und zu den Jüngern des Herrn rechnet er nach Petrus und Johannes, Philippus und Thomas und Matthäus Aristion und einen anderen Johannes, den er auch Presbyter nennt. Deshalb glauben manche, daß von diesem Johannes die beiden kleinen, katholischen Briefe stammen, die unter dem Namen Johannes im Umlauf sind, wogegen die älteren [ihm] nur den ersten zuschreiben. Einige meinten auch irrtümlich, daß von diesem die Apokalypse stamme. Und Papias irrt sich hinsichtlich des tausendjährigen Reiches, nach ihm auch Irenäus.

Papias erzählte im zweiten Buch, daß Johannes der Theologe und sein Bruder Jakobus von den Juden getötet worden seien. Der genannte Papias erzählt [ferner], daß er von den Töchtern des Philippus habe, daß Barsabas, der auch Justus heißt, unversehrt blieb, als er, von den Ungläubigen auf die Probe gestellt, im Namen des Christus Schlangengift trank. Er berichtet aber auch noch andere Wunder, ganz besonders von der Mutter des Manaimos [=Menahem], die von den Toten auferstanden sei, und von den Toten, die durch Christus von den Toten auferstanden, daß sie bis in die Zeit Hadrians lebten.

11

Περὶ μέντοι τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου [sc. τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου] τὸν λόγον ἡγούμεθα, τῶν μακαρίων, Γρηγορίου, [φημὶ] τοῦ θεολόγου, καὶ Κυρίλλου, προσέτι δὲ καὶ τῶν ἀρχαιοτέρων Παππίου[89], Εἰρηναίου, Μεθοδίου, καὶ Ἱππολύτου ταύτῃ προσμαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον.[90] παρ' ὧν καὶ ἡμεῖς πολλὰς λαβόντες ἀφορμὰς εἰς τοῦτο ἐληλύθαμεν, καθὼς ἔν τισι τόποις χρήσεις τούτων παρεθέμεθα.

[Andreas v.Cäsarea, Prolog zum Apk-Kommentar, PG 106, Sp.220; cf. Fr.Sylburg (1596), S.2]

Hinsichtlich der Inspiration des Buches [der Johannesoffenbarung] halten wir es für überflüssig, lange Wort zu machen, da die seligen [Männer] Gregor [v. Nazianz] - den Theologen meine ich - und Kyrill, außerdem aus früheren Zeiten Papias, Irenäus, Methodius und Hippolyt seine Glaubwürdigkeit bezeugt haben. Und indem wir bei ihnen die Gelegenheit ergreifen, kamen auch wir zu diesem [Ergebnis], ebenso wie wir an gewissen Stellen Auszüge dieser [Autoren] vorstellen.

12

Καὶ Παππίας[91] δὲ οὕτως ἐπὶ λέξεως· Ἐνίοις δὲ αὐτῶν, δηλαδὴ τῶν πάλαι θείων ἀγγέλων, καὶ τῆς περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν· καὶ καλῶς ἄρχειν παρηγγύησε. καὶ ἑξῆς φησιν· Εἰς οὐδὲν [δε][92] συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν.[93]

[Andreas v. Cäsarea, Kommentar zur Apk, cap.34 (zu

Apk 12,7f), PG 106, Sp.325; cf.Fr.Sylburg (1596), S.52]

Und Papias sagt wörtlich: "Einigen von ihnen," [das heißt] offenbar von den vor Zeiten göttlichen Engeln, "gab er auch die Herrschaft über die Verwaltung der Erde; und er befahl ihnen gut zu herrschen." Und ferner sagt er: "Zu nichts [sc. nutze] geschah es, daß ihre Ordnung ein Ende fand."

13

... ἀλλ' οὖν τὴν ἔξω παιδείαν ἱκανώτερος ἢ ὁ μέγας Διονύσιος· ἢ παῖδα καλεῖ αὐτὸν, ὡς μιμούμενος τὸν Κύριον λέγοντα· Παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε; ἢ ἐπειδὴ τοὺς[94] κατὰ θεὸν ἀκακίαν ἀσκοῦντας παῖδας ἐκάλουν, ὡς καὶ Παπίας δηλοῖ βιβλίῳ πρώτῳ τῶν <λογίων> Κυριακῶν ἐξηγήσεων, καὶ Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν τῷ Παιδαγωγῷ.

[Maximus Confessor, Scholia in Dionys. Areop.Lib. de coelesti hierarchia 2, ed. B.Corder, PG 4, Sp.48f]

Nun[95], aber bezüglich der äußerlichen Erziehung genügt der große Dionysius völlig: Man nennt jemanden entweder Kind, indem man den Herrn nachahmt, der sagt: "Kinder, ihr habt wohl keinen Fisch?" [Joh 21,5], oder weil man die, welche ohne Falsch Gott wohlgefällig leben, Kinder nennt, wie auch Papias im ersten Buch seiner Erklärungen der Herren[-logien] erklärt, und Clemens der Alexandriner im "Paidagogos".

14

Z. 1-3 : Vgl. Nr.1,Z.27-35.

Z. 4-6 : Vgl. Nr.1.

Z. 6-11: Vgl. Nr.7,Z.20-22.

Z.11-14: Vgl. Nr.1.

Καὶ μακαριωτάτην.[96] Ταῦτά φησιν αἰνιττόμενος, οἶμαι, Παπίαν τὸν Ἱεραπόλεως τῆς κατ' Ἀσίαν τότε γενόμενον ἐπίσκοπον, καὶ συνακμάσαντα τῷ θείῳ εὐαγγελιστῇ Ἰωάννῃ. Οὗτος γὰρ ὁ Παπίας ἐν τῷ τετάρτῳ αὐτοῦ βιβλίῳ τῶν [sc. λογίων][97] κυριακῶν ἐξηγήσεων τὰς διὰ βρωμάτων εἶπεν ἐν τῇ ἀναστάσει ἀπολαύσεις· εἰς ὅπερ δόγμα

μετὰ ταῦτα ἐπίστευσεν Ἀπολλινάριος, [καθὼς ἐμφαίνεται ἐν τῷ συγγράμματι αὐτοῦ,] ὃ καλοῦσί τινες χιλιονταετηρίδα. Πῶς οὖν Ἀπολλιναρίου τὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου συγγράμματα, κατὰ τούς τινων λήρους, τὰ ἀναιροῦντα Ἀπολλινάριον; Καὶ Εἰρηναῖος δὲ ὁ Λουγδούνου ἐν τῷ κατὰ αἱρέσεων πέμπτῳ λόγῳ, τὸ αὐτό φησι, καὶ παράγει μάρτυρα τῶν ὑπ' αὐτοῦ εἰρημένων τὸν λεχθέντα Παπίαν.

[Maximus Confessor, Scholia in Dionys.Areop.Lib.de coelesti hierarchia 7, ed. B.Corder, PG 4, Sp.176]

"Und die überaus selige": Dies sagt er[98], meine ich, indem er auf Papias anspielt, der seinerzeit Bischof von Hierapolis in Asien war und zur Zeit des göttlichen Evangelisten Johannes lebte. Denn dieser Papias sprach im vierten Buch seiner Erklärungen der Herrenlogien vom Genuß [, den man] bei der Auferstehung von den Speisen [haben werde], an welche Lehre hiernach freilich Apollinaris (, wie in seinem Werk zum Vorschein kommt,) glaubte, die manche Chiliasmus nennen. Wie können - dem Geschwätz einiger Leute zufolge - die Bücher des heiligen Dionysius von Apollinaris stammen, die Apollinaris widerlegen? Aber auch Irenäus von Lyon sagt im 5. Buch gegen die Ketzer dasselbe und führt als Zeugen für das von ihm Gesagte den genannten Papias an.

15

Z.1f: Vgl. Nr.5,Z.69-80

Λαβόντες τὰς ἀφορμὰς[99] ἐκ Παπίου τοῦ πανυ τοῦ Ἱεραπολίτου τοῦ [+ ἐν Codd.][100] τῷ ἐπιστηθίῳ φοιτήσαντος καὶ Κλήμεντος καὶ[101] Πανταίνου τοῦ[102] τῆς Ἀλεξανδρέων ἱερέως καὶ Ἀμμωνίου του[103] σοφωτάτου, τῶν ἀρχαίων καὶ πρὸ τῶν [πρώτων Codd.][104] συνόδων[105] ἐξηγητῶν, εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν πᾶσαν τὴν ἑξαήμερον νοησάντων

[Anastasius Sinaita, Anagogicarum Contemplatoinum in Hexaëmereon I, ed. E.Preuschen, Antilegomena², S.96; cf.J.B.Pitra, Analecta Sacra II, S.160f][106]

Sie[107] empfingen die Grundlage zu ihrem Chiliasmus von Papias, dem vortrefflichen, dem Hierapolitaner, der mit dem Busenfreund [des Herrn] verkehrt hat, und von Klemens und Pantänus, dem Priester der

[Gemeinde] der Alexandriner, und dem ungemein weisen Ammonius, den alten und vor den Synoden [schreibenden] Exegeten, die das ganze Sechstagewerk von Christus und der Kirche verstanden.

16

Nr.16: Vgl. Nr.15.

Οἱ μὲν οὖν ἀρχαιότεροι τῶν ἐκκλησιαστικῶν [ἐκκλησιῶν Cod.][108] ἐξηγητῶν[109] [ἐξηγητικῶν Cod.], λέγω δὴ Φίλων ὁ φιλόσοφος καὶ τῶν ἀποστόλων ὁμόχρονος, καὶ Παπίας ὁ πολὺς, ὁ Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ φοιτητὴς ὁ Ἱεραπολίτης, Εἰρηναῖος τε ὁ Λουγδουνεύς, καὶ Ἰουστῖνος ὁ μάρτυς καὶ φιλόσοφος, Πανταίνετός[100] τε ὁ Ἀλεξανδρεύς, καὶ Κλήμης ὁ Στρωματεύς, καὶ οἱ ἀμφ' αὐτούς, πνευματικῶς τὰ περὶ παραδείσου ἐθεώρησαν[111] εἰς τὴν Χριστοῦ ἐκκλησίαν ἀναφερόμενοι.[112] Ἐξ ὧν εἰσιν καὶ οἱ περὶ πάντα πάνσοφοι δύο Καππαδόκαι Γρηγόριοι. Ἅπαντες οὗτοι ἐξ αἰτιῶν τοιῶνδε φάσκοντες εἶναι καὶ πνευματικόν τινα παράδεισον.[113]

[Anastasius Sinaita, Anagogicarum Contemplationum in Hexaëmeron VII, PG 89, Sp.961f; cf.Joh.Damasceni Opera I, ed.Lequien, S.174 Note][114]

Die älteren der kirchlichen Exegeten nun, um nur zu sagen Philo, der Philosoph und Zeitgenosse der Apostel, und Papias, der bedeutende hierapolitanische Schüler des Evangelisten Johannes, sowohl Irenäus von Lyon, als auch Justin der Märtyrer und Philosoph, sowohl der Alexandriner Pantainos, als auch Klemens, der Verfasser der Stromata, und ihre Anhänger deuteten die Geschichte vom Paradies geistlich, indem sie sie auf die Kirche Christi bezogen. Zu ihnen gehören auch die beiden über alle Maßen weisen Kappadozier Gregor. Aus derartigen Gründen behaupten diese allesamt, daß es auch ein gewisses geistliches Paradies gäbe.

17

Nr.17: Vgl. Nr.10,Z.12-14.

Μετὰ δὲ Δομετιανὸν ἐβασίλευσε Νερούας ἔτος ἕν,[115] ὃς ἀνακαλεσάμενος Ἰωάννην ἐκ τῆς νήσους ἀπέλυσεν οἰκεῖν ἐν Ἐφέσῳ. μόνος τότε περιὼν τῷ βίῳ ἐκ τῶν ιβ' μαθητῶν καὶ συγγραψάμενος τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον

μαρτυρίου κατηξίωται. Παπίας γὰρ ὁ Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος, αὐτόπτης τούτου γενόμενος, ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη· πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ τὴν τοῦ Χριστοῦ περὶ αὐτῶν[116] πρόρρησιν καὶ τὴν ἑαυτῶν ὁμολογίαν περὶ τούτου[117] καὶ συγκατάθεσιν· εἰπὼν γὰρ ὁ κύριος πρὸς αὐτούς· »Δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον, ὃ ἐγὼ πίνω;« καὶ εἰκότως· ἀδύνατον γὰρ θεὸν ψεύσασθαι. οὕτω δὲ καὶ ὁ πολυμαθὴς Ὠριγένης ἐν τῇ κατὰ Ματθαῖον ἑρμηνείᾳ διαβεβαιοῦται, ὡς ὅτι μεμαρτύρηκεν Ἰωάννης, ἐκ[118] τῶν διαδόχων τῶν ἀποστόλων ὑποσημαινάμενος τοῦτο μεμαθηκέναι.[119] καὶ μὲν δὴ καὶ ὁ πολυΐστωρ Εὐσέβειος ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ ἱστορίᾳ φησί· »Θωμᾶς μὲν τὴν Παρθίαν εἴληχεν, Ἰωάννης δὲ τὴν Ἀσίαν, πρὸς οὓς καὶ διατρίψας ἐτελεύτησεν ἐν Ἐφέσῳ.«

[Cod.Coislin. 305 des Georgius Monachus (Hamartolos), Chronicon, ed.H.Nolte, ThQ 44, 1862, S.466f; vgl. E.de Muralto, PG 110, Sp.19f]

Nach Domitian regierte Nerva ein Jahr lang, der Johannes von der Insel zurückberief und ihn freiließ, daß er in Ephesus wohnen sollte. Er war damals der einzige Überlebende der 12 Apostel, und nachdem er das nach ihm benannte Evangelium geschrieben hatte, wurde er des Martyriums gewürdigt. Papias nämlich, der Bischof von Hierapolis, der diesen [noch] selbst gesehen hatte, behauptet im zweiten Buch der "Herrenlogien"[120], daß er von den Juden getötet wurde. So erfüllte er offenbar mit seinem Bruder die Prophezeiung Christi über sie und ihr eigenes Bekenntnis hierüber und ihre Zustimmung; denn der Herr hatte zu ihnen gesagt: "Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke?" Und als sie bereitwillig nickten und zustimmten, sagt er: "Meinen Kelch werdet ihr trinken[121], und mit der Taufe, mit der ich getauft werde, werdet ihr auch getauft werden." Und das mit Recht; denn es ist unmöglich, daß Gott lügt. So versichert auch der hochgelehrte Origenes in seiner Auslegung des [Evangeliums] nach Matthäus [XVI, 6], daß Johannes das Martyrium erlitten habe, indem er mitteilt, dies von den Nachfolgern der Apostel erfahren zu haben[122]. Auch der vielgereiste Eusebius sagt ja in seiner Kirchengeschichte [III 1,1]: "Thomas hat Parthien [als Wirkungskreis] erhalten, Johannes aber Asien, der nach längerem Aufenthalt in Ephesus starb"[123].

18

<u>Nr.18:</u> Vgl. Nr.1; Nr.19.

Καὶ ὅτι τῷ ἐν ἁγίοις Γρηγορίῳ, τῷ ἐπισκόπῳ Νύσσης, τὰ εἰρημένα περὶ ἀποκαταστάσεως οὐκ ἀποδέχεται, οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ Παπίαν τὸν Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπον καὶ μάρτυρα, οὐδὲ Εἰρηναῖον τὸν ὅσιον ἐπίσκοπον Λουγδούνων, ἐν οἷς λέγουσιν αἰσθητῶν τινων βρωμάτων ἀπόλαυσιν εἶναι τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν.

[Stephanus Gobarus nach Photius, Bibliotheca Cod. 232, PG 1o3, Sp.1104][124]

Und weil er [d.h. Stephanus Gobarus] nicht gelten läßt, was von Gregor, dem Bischof von Nyssa, der zu den Heiligen gehört, über die Auferstehung gesagt wurde, [läßt er] freilich auch weder Papias, den Bischof von Hierapolis und Märtyrer, noch Irenäus, den ehrwürdigen Bischof von Lyon, mit ihrer Behauptung [gelten], daß man im Reich der Himmel irdische Speisen genießen werde.

19

Nr.19: Vgl. Nr.1; Nr.5,Z.69-80; Nr.18.

Καὶ τὸν ἐν μάρτυσι μέγαν Μεθόδιον, ὃς τοὺς ἀρχιερατικοὺς τοῦ Πατάρων θρόνου ἐπιδαλιούχησεν οἴακας· ἔτι μὲν[125] καὶ Εἰρηναῖον τὸν Λουγδούνων ἐπίσκοπον, καὶ Παπίαν τὸν τῆς[126] Ἱεραπόλεως· τὸν μὲν, τοῦ μαρτυρίου τὸν στέφανον ἀναδησάμενον· τοὺς δέ, ἄνδρας ὄντας ἀποστολικούς, καὶ τοῖς τοῦ βίου τρόποις[127] τὸ θαυμάσιον ἐξαστράπτοντας.

[Photius,Epistolarum Liber, I,XXIV, 21, PG 102,Sp.813.816]

Auch [verwerfen wir teilweise][128] den großen Methodius, der zu den Märtyrern gehört, welcher die Leitung der Gemeinde von Patara innehatte, ferner noch Irenäus, den Bischof von Lyon und Papias von Hierapolis. Der eine band sich den Kranz des Martyriums um, die anderen sind apostolische Männer, die sich auch durch den Lebenswandel bewundernswert hervorgetan haben.

20

Nr.20: Vgl. Nr.21.

Incipit argumentum secundum Iohannem.
Evangelium Iohannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Iohanne in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Iohannis carus, in exotericis

[=exegeticis?] id est in[129] extremis [=externis?] quinque libris retulit.[130] Descripsit vero Evangelium dictante Iohanne recte.[131] Verum Martion haereticus, cum ab eo fuisset improbatus, eo quod contraria sentiebat, abiectus est a Iohanne. Is vero scripta vel epistolas ad eum pertulerat a fratribus, qui in Ponto fuerunt.

[J.B.Pitra, Analecta Sacra II, S.160; cf. Cod.Vat.Alex. 14, saec. IX, ed. J.M.Thomasius Card.Opera I, Rom 1747,S.344]

Es beginnt die Darstellung nach Johannes. Das Johannesevangelium ist den Gemeinden von Johannes, als er noch am Leben war, offenbart und gegeben worden, wie Papias, genannt der Hierapolitaner, ein lieber Schüler des Johannes, in seinen exoterischen [exegetischen?], das heißt in den allerletzten [äußeren?] fünf Büchern berichtet hat.[132] Er schrieb sogar das Evangelium nach dem Diktat des Johannes fehlerfrei auf. Indessen ist der Ketzer Marcion, der von ihm [=Papias?] verworfen wurde, weil er die Gegensätze wahrnahm, [auch] durch Johannes widerlegt worden. Er [=Marcion?] hat ihm [=Papias?] nämlich Schriften oder Briefe von den Brüdern mitgebracht, die in Pontus lebten.[133]

21

Nr.21: Vgl. Nr.20.

Ὕστατος γὰρ τούτων Ἰωάννης ὁ τῆς βροντῆς υἱὸς μετακληθείς, πάνυ γηραλέου αὐτοῦ γενομένου, ὡς παρέδοσαν ἡμῖν ὅ τε Εἰρηναῖος καὶ Εὐσέβιος καὶ ἄλλοι πιστοὶ κατὰ διαδοχὴν γεγονότες ἱστορικοί, κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ αἱρέσεων ἀναφυεισῶν δεινῶν ὑπηγόρευσε τὸ εὐαγγέλιον τῷ ἑαυτοῦ μαθητῇ Παπίᾳ εὐβιώτῳ [εὐβιότῳ?][134] τῷ Ἱεραπολίτῃ, πρὸς ἀναπλήρωσιν τῶν πρὸ αὐτοῦ κηρυξάντων τὸν λόγον τοῖς ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἔθνεσιν.

[Catena Patr.Graec. in S. Iohann. Prooemium, ed. J.B.Lightfoot, The Apostolic Fathers, S.524; cf. B.Corder, Antwerpen 1630]

Als letzter von ihnen hat Johannes mit dem Beinamen Donnersohn, als er schon in recht hohem Alter war, wie uns sowohl Irenäus, als auch Eusebius und andere glaubwürdige Historiker, die in der [apostolischen]

Sukzession stehen, berichten, da zu jener Zeit entsetzliche Ketzereien aufkamen, das Evangelium seinem redlichen Schüler Papias, dem Hierapolitaner, diktiert, um diejenigen zu ergänzen, die vor ihm das Wort den Völkern auf der ganzen Erde verkündigt hatten.[135]

22

Maria mater Domini; Maria Cleophae, sive Alphei, uxor quae fuit mater Jacobi episcopi et apostoli, et Symonis, et Thadei, et cuiusdam Joseph; Maria Salome, uxor Zebedei, mater Joannis evangelistae, et Jacobi; Maria[136] Magdalena. Istae quatuor in evangelio reperiuntur. Jacobus, et Judas et Joseph, filii erant materterae Domini. Jacobus quoque et Joannes alterius materterae Domini fuerunt filii. Maria Jacobi Minoris, et Joseph, mater, uxor Alphaei, soror fuit Mariae matris Domini, quam Cleophae Joannes nominat, vel a patre, vel a gentilitatis familia, vel alia causa. Maria Salome, vel[137] a viro, vel a vico, dicitur; hanc eandem[139] quidam dicunt, quod duos viros habuerit.

[Fragment aus Cod.MS2397, Bibliothecae Bodleianae, fol.286,col.2, ed. M.J. routh, Reliquiae Sacrae I, S.16; cf. Grabe, Spicileg. t.I,Oxford 1700, S.34f]

Maria, die Mutter des Herrn; Maria, die Gattin des Cleophas oder Alphäus, die die Mutter des Bischofs und Apostels Jakobus, des Simon, des Thaddäus und ebenso des Joseph war; Maria Salome, Gattin des Zebedäus und Mutter des Evangelisten Johannes und des Jakobus; Maria Magdalena. Diese vier macht man im Evangelium ausfindig. Jakobus, Judas und Joseph waren Söhne einer Tante des Herrn. Und ebenso waren Jakobus und Johannes die Söhne einer anderen Tante des Herrn. Maria, die Mutter des Jakobus Minor und des Joseph, die Gattin des Alphäus, die Johannes [Joh 19,25] Cleophae nennt, entweder auf Grund des Vaters, auf Grund der Familie der Sippenverwandtschaft, oder aus einem anderen Grund, war eine Schwester von Maria der Mutter des Herrn. Maria Salome wird entweder wegen ihres Mannes oder wegen einer Stadt so genannt; eben diese nennen einige Clephae, weil sie zwei Männer gehabt hat.

5.2 Textkritisches und Grammatisches. Jede Übersetzung eines fremdsprachigen Textes ist bereits eine Interpretation desselben und nimmt teilweise Ergebnisse seiner Auslegung vorweg, die man erst am Ende einer Untersuchung erwarten darf. Die Auslegungsgeschichte der Papiasfragmente legt ein beredtes Zeugnis von dieser allgemeinen Wahrheit ab. Die meisten textkritischen und grammatischen Debatten beziehen sich auf Euseb, HE III 39, vor allem auf den Prolog des Papiaswerkes (HE III 39,3f). Es mag vorerst dahingestellt bleiben, ob Papias ein rhetorisch gebildeter Virtuose der griechischen Sprache[140] oder im Gegenteil ein schriftstellerischer Stümper war[141]. Jedenfalls scheint er sich besonders im Prologfragment nicht eindeutig genug ausgedrückt zu haben[142] und löste so manchen Streit unter seinen Interpreten durch sprachliche Zweideutigkeiten aus.[143]

5.2.1 Textkritisches. Vermerkt sei, daß in der älteren Forschungsgeschichte verschiedentlich um unterschiedliche Lesarten in HE III 39 gerungen wurde. Die Exegeten beschäftigten sich beispielsweise mit der Frage, ob in HE III 39,3 συντάξαι[144] oder συγκατατάξαι[145] zu lesen sei, und hofften mit Hilfe der richtigen Lesart Aufschluß über den Bedeutungsgehalt von ἑρμηνείαι zu bekommen[146], und schon ist die Frage nach dem Inhalt des Papiaswerkes aufgeworfen! Dieses kleine Beispiel veranschaulicht, daß die meisten Übersetzungsfragen nur im weiteren Verlauf der inhaltlichen Untersuchung der Fragmente erörtert werden können. Andererseits erübrigen sich einige der Streitigkeiten durch die § 5.1 zugrunde liegende Textkritik. Über Interpretationen, die nach dem gegenwärtigen Erkenntnisstand auf falschen Lesarten oder schlechten Textausgaben beruhen, ist bereits das Urteil gefällt. Ihre nochmalige Diskussion möchte ich uns ersparen.

Bisweilen freilich suchte sich die Exegese einige Stellen in HE III 39 nicht durch die Bevorzugung bestimmter Textvarianten, sondern gewaltsam durch Konjekturen gefügig zu machen. Rätselraten hat immer wieder die Nennung der Gewährsmänner Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ κυρίου μαθηταί in HE III 39,4 bereitet, da die Auslegung der Apposition τοῦ κυρίου μαθηταί einige Schwierigkeiten macht. Wäre der Presbyter Johannes mit dem von Papias zuvor genannten Apostel identisch, so trüge er die Bezeichnung "Herrenjünger" zu Recht. Muß er aber vom Apostel unterschieden werden, dann bleibt die Bedeutung der Apposition wie ohnehin im Fall des Aristion zunächst unklar. Sollten diese uns im NT unbekannten Männer wirklich Jünger Jesu im strengen Wortsinn gewesen sein? Oder gebraucht Papias den Ausdruck "Herrenjünger" in irgendeinem uneigentlichen Sinn? Was aber

sollte er dann bedeuten? Noch mehr verwirrt der Gedanke, Papias könnte mit Johannes dem Presbyter und Aristion gar Männer der zweiten Christengeneration als τοῦ κυρίου μαθηταί tituliert haben. Diese objektiv gegebenen Sachprobleme führten die Auslegung mehrfach in eine Sackgasse,[147] aus der eine Reihe von Exegeten nur noch durch Konjekturen glaubte entrinnen zu können.

E.RENAN,L'Antechrist (1873), S. 345 (Anm.2) ergänzte die Apposition: τοῦ κυρίου μαθητῶν μαθηταί, so daß Aristion und Johannes deutlich als Männer der zweiten Generation kenntlich gemacht wurden.

Ähnlich hat auch E.A.ABBOTT, Exp. 1895, S. 341 (Anm.1) den angeblich ursprünglichen Text rekonstruiert. Nicht zuletzt Eusebs Kommentar zum Prologabschnitt zeige, daß Euseb die Worte τοῦ κυρίου μαθηταί bei Papias nicht gelesen habe, denn direkte Jünger Jesu hätte er kaum als Nachfolger der Apostel autorisiert, was ja in HE III 39,7 der Fall ist! Die Worte τοῦ κυρίου μαθηταί hält Abbott aber nicht für eine Interpolation[148], sondern für eine Verderbtheit des Textes. "The prase (1) 'Apostles and (2) disciples of Apostles' is twice used by Irenaeus (iii. 12.13; 15,13) to indicate continuity of tradition and it is natural one for any author. Here however, instead of 'Apostles', Papias has used the word 'disciples of the Lord'. Hence, the first claus being 'disciples of the Lord', the second would become 'disciples of the disciples of the Lord'. The latter (οἱ τῶν τοῦ κυρίου [μαθητῶν] μαθηταί) whether μαθητῶν were expressed or implied in the original, might naturally be misunderstood."[149] Bemerkenswerterweise will Abbott allerdings die Möglichkeit nicht ausschließen, daß die Worte τοῦ κυρίου μαθηταί doch der ursprüngliche Text sind. Dann aber könne Papias seine Informationen von Aristion und dem Presbyter Johannes ähnlich wie im Falle der Apostel nur indirekt über ihre Nachfolger erhalten haben.[150]

Abbotts Konjekturvorschlag stieß bei B.W.BACON[151] 1898 auf Widerstand. "Eusebius can have read and written nothing else than just what we now read in his received text."[152] Andernfalls hätte Euseb aus dem von Abbott unterstellten Wortlaut ganz anders Kapital für die Hypothese der 2 Johannes in Ephesus (HE III 39,6) schlagen müssen. Zwar sei der Text in HE III 39,4 verderbt, jedoch nicht durch Abschreiber von Eusebs Kirchengeschichte, sondern schon vor Euseb durch Abschreiber des Papiaswerkes selbst! Unter Berufung auf J.B.Lightfoot[153] und A.Harnack[154] hält Bacon die irenäische Wendung οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἀποστόλων μαθηταί in Adv.haer. V 5,1 und V 36,1 für ein Äquivalent der längeren Umschreibung der Autoritäten durch Papias in HE III 39,4 und vermutet, daß Irenäus eine bessere Papiasausgabe als Euseb

zur Hand gehabt hätte, in der die besagte Stelle lautete: 'Αριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τούτων [sc. τῶν ἀποστόλων] μαθηταί[155]. Die Textverderbtheit in der Euseb vorliegenden Papiasausgabe sei durch einen bei Unzialen leicht erklärlichen Abschreibfehler entstanden. Der Abschreiber habe irrtümlich ΟΙ ΤΟΥ ΜΑΘΗΤΑΙ statt ΟΙ ΤΟΥ ΤΩΝ ΜΑΘΗΤΑΙ gelesen.[156]

TH.MOMMSEN, ZNW 3, 1902, S.156-159 verzichtete auf eine Rekonstruktion des angeblich ursprünglichen Textes und strich statt dessen οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί ersatzlos als Interpolation, wobei er sich auf die syrische Übersetzung der Kirchengeschichte Eusebs stützte, in der die Wörter ausgelassen sind. Ebenso werden die umstrittenen Wörter auch von Nicephorus Callist. 2,46 übergangen. "Läßt man diese Worte weg, so kommt der ganze Bericht in Ordnung."[157] Dann sind nämlich apostolische und nichtapostolische Informanten klar voneinander unterschieden, so daß Eusebs Rekurs auf die beiden Johannesgräber in Ephesus verständlich wird. Sei es einerseits auf Grund der uns bekannten Lehren des Aristion und Johannes widersinnig, diese für Christusjünger zu halten, so wäre es andererseits nach Streichung der angeblichen Interpolation durchaus glaubhaft, daß Papias den Presbyter Johannes noch selbst gehört habe.

Das dem Mommsens genau entgegengesetzte Anliegen, Papias nicht von einem Presbyter Johannes, sondern vom Apostel gleichen Namens sprechen zu lassen, nötigte J.HAUSSLEITER[158] 1896 dazu, die Worte ἢ τί Ἰωάννης als sekundäre Interpolation aus der Passage τί Ἀνδρέας κτλ. zu streichen. "Die Worte schrieb ein müssiger Leser an den Rand; hätte er mehr Stilgefühl besessen, so hätte er nur ἢ Ἰωάννης geschrieben. So verrät er sich um so deutlicher."[159] Die "schlaue Glosse" sei dadurch entstanden, daß ein Leser des Papiasprologes in die Liste der Apostelnamen, welche Mt 10,2f folge, hinter dem Namen Jakobus, der Jakobus Alphaeus meine, den Namen Johannes eingefügt habe, weil er an das Brüderpaar der Zebedaiden dachte.[160] Allein Haussleiters leitendes Interesse, die Existenz des Presbyters Johannes zu widerlegen, ist so sehr mit Händen zu greifen, daß der besonnene Kritiker ihm kaum folgen wird.

Besonders originell ist der Lösungsvorschlag von W. LARFELD (1914)[161]. Er verweist auf die griechische Praxis, umfangreiche Wörter und besonders bekannte Eigennamen durch Wortkürzel zu ersetzen. Nach diesem Vorbild legten die christlichen Kalligraphenschulen eine Zahl von 15 Nomina sacra fest, die nach festen Regeln in verkürzter Schreibweise gebraucht wurden. Nun findet sich seit dem Beginn des 2.Jh.s die Schreibweise ιc = κ[162], so daß man τοῦ κυρίου μαθηταί als ΤΟΥ ΙCΟΥ ΜΑΘΗΤΑΙ geschrieben

hätte. Larfeld vermutet nun, daß Abschreiber der Papiasbücher das Kürzel ΙΣΟΥ lasen, wo in Wirklichkeit ΙΩΥ = Ἰωάννου stand! Papias hätte also Aristion und den Presbyter Johannes gar nicht als Herrenschüler, sondern als Johannesjünger, sprich: Schüler des Apostels Johannes in Ephesus apostrophiert![163]

Wie A.Harnack, ThLZ 39,1914, S.326, der im übrigen gegenüber Larfelds historischen Ergebnissen skeptisch ist, zu der Überzeugung kam, Larfeld sei der Nachweis für seine Hypothese gelungen, und dieser Nachweis sei das "Glanzstück" in Larfelds Untersuchung, ist mir völlig schleierhaft, denn Larfelds angeblicher "Nachweis" ist mit schweren Mängeln behaftet. Wie Larfeld selbst eingestehen muß, haben die Kalligraphen des 4.Jh.s (!) den Namen Ἰωάννης stets ausgeschrieben, und eine Verkürzung dieses Namens läßt sich überhaupt erst in einer Handschrift des 8.Jh.s nachweisen![164] Die Kürzung ΙΩΥ liest man gar erst in einer aus Nubien stammenden christlichen Grabinschrift von 1007 n.Chr.![165] Wie haltlos Larfelds Hypothese ist, die bar jeglicher Quellen nur mit waghalsigen Analogieschlüssen operiert, verdeutlicht seine Erklärung des Abschreibfehlers. Der Abschreiber habe ΙΣΟΥ statt ΙΩΥ gelesen, da Papias schon kurz zuvor das Kürzel ΙΣΟΥ gebraucht habe. Außerdem sei der Abschreiber auf ein Namenskürzel für Johannes nicht vorbereitet gewesen, da dieser Name in der Apostelliste unmittelbar zuvor ausgeschrieben gewesen sei![166]

So ist dem Vorschlag Larfelds gegenüber nicht minder große Skepsis geboten, wie gegenüber den älteren Konjekturvorschlägen.[167] Sie alle verdanken ihr Aufkommen inhaltlichen Problemen des Prologfragmentes bzw. den subjektiven Vorstellungen der Exegeten von den kirchengeschichtlichen Vorgängen im Kleinasien des 2.Jh.s. Die Auslegung muß jedoch andere Wege als Änderungen des Wortlautes suchen, denen eine solide Textbasis fehlt.

Gleiches gilt von H.A.RIGGs[168] Vorschlag (1956), im Mk-Fragment HE III 39,15 οὐ μέντοι τάχει statt οὐ μέντοι τάξει zu lesen. Die Textkritik liefert dafür nicht die Spur eines Indizes. Rigg führt denn auch historische Vermutungen über den Charakter und die Herkunft des Mk ins Feld. Markus habe mit der Abfassung seines Evangeliums nämlich noch vor dem Tod des Petrus begonnen, als die Kirche eine harte Zeit von Verfolgungen durchleiden mußte. F.C.Grant zufolge[169] mußte Markus auf Geheiß des Petrus, der wußte, daß ihm nicht viel Zeit blieb, in großer Eile und inmitten der Gefahren der Verfolgung schreiben. In späterer Zeit kamen an der Vertrauenswürdigkeit des Mk Zweifel auf. Einerseits kursierten inzwischen noch andere Schriften, die sich auf Petri Lehre und Autorität beriefen.[170] Andererseits

schien das kurze Mk allzu viel an wichtigem Lehrstoff ausgelassen zu haben und seiner Kürze wegen minderwertig zu sein.[171] Papias wolle solche Zweifel an der Zuverlässigkeit des Mk ausräumen und zitiere deshalb den Presbyter Johannes, der bei vorausgesetztem οὐ μέντοι τάχει folgendermaßen zu verstehen sei: "Mark became Peter's interpreter and as much as he (Peter) remembered of the things said and done by the Lord, he (Mark) set down in writing accurately, indeed not all hastily - in a slipshod manner (i.e.not at all carelessly and ill-thought out, so to speak)"[172]. Das dann später irrtümlich gesetzte τάξει erklärt sich Rigg als einen Hörfehler. "Linguistically, the sound Ξ ist very similar, from time to time, to that of Χ and indeed almost certainly they were often confused orally"[173]. Papias oder sein Sekretär (!) hat sich verhört bzw. spätere Aufzeichnungen der Worte des Presbyters falsch gelesen, eher aber das erstere.[174]

Riggs These kann schon deshalb nicht überzeugen, da er seine Hypothese ihrerseits mit Hypothesen, z.B. der eines Sekretärs, zu stützen sucht. Vor allem aber entwickelt Rigg seine These nur deshalb, weil das Urteil οὐ μέντοι τάξει bezüglich des Mk "seems to go against what on nearly every other ground modern scholarship has come to conclude about Mark"[175]. Den Wortlaut des Mk-Fragmentes zu ändern, um den Text mit der modernen Einleitungswissenschaft auszusöhnen, ist höchst bedenklich. Weder in HE III 39,15, noch in HE III 39,4 halte ich es für zulässig, Konjekturen vorzunehmen, so daß ich in § 5.1 den Wortlaut von HE III 39 nach der Ausgabe E. Schwartz' beibehalten habe.

5.2.2 Grammatisches. Wie die textkritische, so hat sich auch die grammatische Diskussion in der Vergangenheit vornehmlich auf HE III 39,3f konzentriert. Da ständig philologische und inhaltliche Argumente miteinander verwoben worden sind, zum anderen in der grammatikalischen Analyse der Papiasfragmente im Unterschied zu einem Großteil der Arbeiten des 19.Jh.s nicht das Schwergewicht meiner eigenen Darstellung liegt, würde die Übersichtlichkeit meiner Ausführungen durch einen isolierten Abriß der Forschungsgeschichte zu diesem Thema erheblich beeinträchtigt. Am Anfang der Untersuchung stehen außerdem keineswegs einsame philologische Entscheidungen. Da insbesondere der bei Euseb überlieferte Prologabschnitt sprachlich mehrdeutig ist, stellen grammatische Urteile in den meisten Fällen das Ergebnis vorausgehender inhaltlicher Untersuchungen dar. Für das Verständnis der Übersetzung in § 5.1 ist es allerdings sinnvoll, die wichtigsten der ihr zu Grunde liegenden grammatischen Entscheidungen bezüglich HE III 39,3f

vorab zu erläutern.

Das erste καί in HE III 39,3 übersetze ich wie die Mehrzahl der bisherigen Ausleger mit "auch" und fasse es nicht wie W.Weiffenbach[176] als Vorderglied eines καί - καί, dessen Fortsetzung das erste καί in HE III 39,4 wäre. In diesem Falle spräche Papias ausschließlich von mündlichen Quellen seines Werkes, nämlich einerseits von seinen eigenen Erinnerungen an Presbyterunterweisungen und andererseits von mündlichen Informationen aus zweiter Hand, die ihm die Presbyterschüler vermittelten. Daß das καί - καί so sehr auseinandergerissen sein sollte, ist allerdings recht unwahrscheinlich.[177] Zudem unterstellt Weiffenbachs Interpretation, das vorliegende Fragment sei von seinem Kontext, den Euseb uns leider vorenthalten hat, völlig losgelöst. Anzunehmen ist aber eher, daß der uns überlieferte Auszug aus dem Prolog durch das καί in HE III 39,3 an einen vorausgehenden Teil des Vorwortes angeschlossen war.

Grammatisch mehrdeutig ist vor allem die Satzkette in HE III 39,4. Soviel ist zunächst deutlich, daß Papias Presbyterschüler nach den Worten der Presbyter fragt, und zwar nach den λόγους, τί Ἀνδρέας ... εἶπεν ἢ τί Φίλιππος... ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν. Nicht zuletzt die Beschreibung der πρεσβύτεροι im 4.Kapitel der vorliegenden Untersuchung spricht dafür, τί Ἀνδρέας ... τοῦ κυρίου μαθητῶν nicht als Apposition zu τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους zu lesen[178], womit die Presbyter mit den Aposteln identisch wären, sondern als indirekten Fragesatz aufzufassen[179]: "Ich fragte nach den Worten der Presbyter darüber, was Andreas etc. sagten." Undeutlich bleibt dann zunächst die syntaktische Stellung des letzten Satzteils ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν. Werden Aristion und Johannes wie die vorhergehenden Personen als τοῦ κυρίου μαθηταί tituliert, so ist der letzte Satzteil doch durch ἅ τε und den Tempuswechsel vom Aorist zum Präsens unterschieden. Das ἅ τε ist nicht als ἅτε zu lesen[180], ferner nicht als Anfang eines τί Ἀνδρεας... μαθητῶν koordinierten und τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους untergeordneten indirekten Fragesatzes[181], sondern als Beginn eines Relativsatzes zu fassen[182], der neben τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους ein zweites Objekt zu ἀνέκρινον bildet[183]. Papias erhält also die Informationen über Äußerungen der Apostel aus dritter, die über Lehren Aristions und des Presbyters Johannes aus zweiter Hand. Der späteren Analyse greifen diese grammatischen Vorbemerkungen nicht allzusehr vorweg, denn wie die Auslegungsgeschichte lehrt, in der die Verfechter einer bestimmten grammatischen Konstruktion aus dieser ganz unterschiedliche Konsequenzen für die Interpretation

und ihr frühchristliches Geschichtsbild zogen, ist durch philologische Entscheidungen allein für das Verständnis des Textes noch nicht allzuviel gewonnen.

§ 6 Die Zuverlässigkeit der papianischen Überlieferungen

Um sich ein zutreffendes Bild von Papias, seiner Exegese und seinem historischen Kontext machen zu können, müssen die erhaltenen Überlieferungen daraufhin überprüft werden, inwieweit sie sich zu Recht auf Papias zurückführen lassen bzw. Abfassungszeit und theologische Eigenart des Papiaswerkes richtig beschrieben haben. Die Frage nach der Zuverlässigkeit der uns bekannten Überlieferungen differenziert sich entsprechend der unterschiedlichen Typen von Fragmenten:

6.1 Wörtliche Zitate bieten Fragment 1 möglicherweise in Adv.haer. V 33,3f[1], Fragment 5 in HE III 39,3f.15.16, Fragment 6, Fragment 7 im Anschluß an Euseb, Fragment 12, sowie Fragment 22. Allenfalls die Bemerkung Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν läßt sich noch als direktes Zitat auffassen, wenn man das ὅτι in diesen Worten aus Fragment 9 als Äquivalent des deutschen Doppelpunktes deutet. Für diese Zitate ist die Echtheitsfrage zu stellen. 1.) Für Adv.haer. V 33,3 ist sie schwierig zu beantworten. Setzt man voraus, daß Irenäus an dieser Stelle die von Papias im Prinzip unabhängige[2] Presbyterüberlieferung mit den Worten des Papias wiedergegeben hat, dann hätten wir keine weitere Möglichkeit, die Exaktheit des Wortbestandes dieses Zitates zu bezweifeln, da Irenäus das älteste Referat papianischer Überlieferung bietet und es zu diesem Text keine wörtliche Parallele in späteren Texten gibt, die einen kritischen Vergleich gestattete. Identifiziert man dagegen aus exegetischer Vorsicht die in direkter Rede gehaltene Passage nicht mit dem nicht weiter bekannten Papiastext, dann kann Adv.haer. V 33,3 allenfalls als Paraphrase eines Papiastextes gelten, deren Zuverlässigkeit aber nicht ernsthaft in Zweifel gezogen werden kann. 2.) Unbestritten ist auch die Echtheit von HE III 39,3f und HE III 39,15f. Wie genau Euseb tatsächlich im Wortlaut zitiert, läßt sich dagegen nicht weiter nachprüfen. 3.) Das Prologzitat bei Hieronymus, De vir.ill. 18 in Fragment 7 ist nur ein von Euseb abhängiges Seitenreferat und deshalb von zweitrangiger Bedeutung, zumal es nicht mehr als eine lateinische Übersetzung des griechischen Textes bietet und das Zitat HE III 39,3f auf die Wiedergabe des letzten Teils von III 39,4 beschränkt. Hieronymus übersetzt außerdem etwas ungenau, wenn er τί Ἀνδρέας ... εἶπεν

mit "dixissent" und λέγουσιν mit "loquebantur" übersetzt. Ein wenig freizügig überträgt er auch den Schluß von HE III 39,4. Euseb zitiert Papias: ... ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης, woraus bei Hieronymus "quantum viva vox et usque hodie in suis auctoribus personans" wird. Da Hieronymus in De vir.ill.18 durchblicken läßt, Papias selbst nicht gelesen zu haben[3], müssen wir uns an den Wortlaut bei Euseb halten. 4.) Wie die relativ komplizierte Rekonstruktion des Apollinaris-Textes (Fragment 5) in § 3[4] vermuten läßt, kann man die Genauigkeit des papianischen Wortlautes nur mit Vorbehalten garantieren. Mit dieser Einschränkung jedoch dürfte die Echtheit des Fragmentes außer Zweifel stehen. 5.) Auf Grund dessen, was wir durch Irenäus und Euseb über die Theologie und Exegese des Papias erfahren, besteht auch kein Anlaß, Papias das Zitat bei Andreas von Cäsarea in Fragment 12 abzusprechen.

6.) Anders verhält es sich dagegen mit Fragment 10. Uns beschäftigt an dieser Stelle nur der Satz über den Tod der Zebedaiden, den Philippus Sidetes überliefert hat. Während er im wesentlichen nur Euseb, HE III 39 paraphrasiert, zitiert Philippus auf einmal eine biographische Notiz des Papias über die Zebedaiden unter genauer Angabe des Fundortes, nämlich des 2. Buches der papianischen Auslegungen. Diese Nachricht findet sich vor Sidetes nirgends, doch könnte sein Alter deren Zuverlässigkeit durchaus glaubhaft machen. War der alten Kirche der frühe Tod des Jakobus schon durch Act 12,2 bekannt, so nimmt es allerdings wunder, daß man eine Nachricht über den angeblichen Märtyrertod des Zebedaiden Johannes bis zum Beginn des 5.Jh.s überlesen haben sollte, obwohl sich das Martyrium in der alten Kirche hoher Ehrfurcht und großer Wertschätzung erfreute.[5] Da andererseits die Bestimmtheit der Quellenangabe bei Sidetes besticht, hat man verschiedentlich die Vermutung geäußert, der Text sei an dieser Stelle verderbt und darum zu verbessern. Th.Zahn[6] verglich zu diesem Zweck den Sidetes-Text mit der Parallele bei Georgius Monachus in Fragment 17. Da letzterer nun berichtet, Papias habe über das Martyrium des Johannes, nicht aber des Jakobus geschrieben, mumaßte Zahn, daß die Worte ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ bei Sidetes als späterer Zusatz zu streichen seien. Dann aber habe Papias gar nicht vom Apostel Johannes gesprochen, der doch in hohem Alter zu Ephesus gestorben sei, sondern von Johannes dem Täufer![7] Eine derartige Annahme läßt sich freilich nur rechtfertigen, wenn man bereits Papias die Kenntnis vom langjährigen Aufenthalt des Apostels Johannes in Ephesus unterstellt und dieser Legende außerdem historischen Wert zubilligt. Dazu sehe ich aber, wie die spätere Un-

tersuchung noch zeigen wird, gar keinen Anlaß. Eine andere Konjekturmöglichkeit haben A.Harnack und J.B. Lightfoot für das Fragment 17 (Cod.Coisl. 305; Georgius Monachus) in Erwägung gezogen.[8] Zwar denke Papias sehr wohl an den Zebedaiden Johannes, jedoch habe er ursprünglich geschrieben: φάσκει ὅτι Ἰωάννης [μὲν ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων βασιλέως κατεδικάσθη εἰς Πάτμον, Ἰάκωβος δὲ] ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη. Die eingeklammerten Worte seien zufällig im Cod.Coisl. 305 ausgefallen und später durch einen Redaktor, dem die Lücke wegen der nachfolgenden Wörter (πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ) auffiel, ungeschickt ersetzt worden. Aber auch zu dieser Konjektur besteht meiner Ansicht nach kein Anlaß. Denn der weitere Text des Cod.Coisl. 305 setzt den Märtyrertod des Joh mit Mk 10,38f in Beziehung, wo dem Johannes das gleiche Schicksal wie seinem Bruder Jakobus prophezeit wird. Dieses angekündigte Schicksal habe auch Origenes in seinem Matthäuskommentar bestätigt. Origenes, Comm. in Matth., t.XVI,6 schreibt allerdings: πεπώκασι δὲ <κατὰ ταῦτα, ὡς ἐμοὶ δοκεῖν, καὶ τὸ> ποτήριον καὶ τὸ βάπτισμα ἐβαπτίσθησαν οἱ τοῦ Ζεβεδαίου υἱοί, ἐπείπερ Ἡρῴδης μὲν ἀπέκτεινεν »Ἰάκωβον τὸν <ἀδελφὸν> Ἰωάννου μαχαίρᾳ« [Act 12,2], ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεὺς (ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει) κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς Πάτμον τὴν νῆσον.[9] Origenes beruft sich dafür auf Apk 1,9, spricht also höchstens von einer Ermordung des Jakobus "durch Juden". Da nun auch der Cod.Coisl. 305 zu Beginn vom Zwangsaufenthalt des Johannes auf Patmos spricht, dem sich seine spätere Zeit in Ephesus angeschlossen habe, ist gut vorstellbar, daß er oder sein Informant wie bei Origenes auch bei Papias eine Nachricht über das μαρτυρεῖν des Apokalyptikers oder des Zebedaiden im Sinne von Mk 10,38f entstellt hat.[10] Aber schon die Annahme, Gleiches müsse für Philippus Sidetes gelten, ist sehr zweifelhaft, da nicht deutlich erkennbar wird, wie sein Referat mit Georgius Monachus in Beziehung steht, ob also etwa schriftliche Abhängigkeiten zwischen dem Sidetestext in Cod.Barocc. 142 und dem Monachus-Text in Cod.Coisl. 3o5 denkbar sind.[11] Wie dem auch sei! Daß erst bei Philippus Sidetes eine Papiasnachricht über den Märtyrertod des Zebedaiden Johannes auftaucht, ist, sofern diese Überlieferung nicht völlig jeglicher Textgrundlage bei Papias entbehrt, nur als (irreparable) Entstellung eines Papiasstückes zu erklären. Das Schweigen des Irenäus oder Eusebs ist zu gewichtig, als daß man dieser dunklen Nachricht wie E.Schwartz Glauben schenken dürfte; nicht weil der frühe Märtyrertod des Johannes historisch auszuschließen wäre, sondern weil eine derartige Information als Papiastext unvorstellbar ist.[12] Daß die Nachricht über den Tod der Zebedaiden bei Philippus Sidetes und

Georgius Monachus unecht ist, ist schon deshalb anzunehmen, weil das Referat des Sidetes im übrigen von Euseb abhängt und keine eigenständige Lektüre des Papiaswerkes erkennen läßt.

7.) Wie bereits in § 3.2 erörtert, ist auch das Fragment 22 über die 4 Marien weit davon entfernt, ein echter Papiastext zu sein. Der Verfasser muß vermutlich im lateinischen Abendland angesiedelt werden.[13]

6.2 Paraphrasierende Exzerpte sind zu lesen in Fragment 1 (die Stücke indirekter Rede in Adv.haer. V 33,3f, in Fragment 3 und 5 (HE II 15; III 39,7ff.17), in Fragment 7 bei Hieronymus im Anschluß an Euseb, in den Fragmenten 10 und 11, den Fragmenten 13-17, sowie in Fragment 20.

1.) Problematisch ist unter diesen Texten zunächst das Fragment 3. Das hier berichtete ist kein Papias-Zitat, wie der Satz II 15,2: Κλήμης ἐν ἕκτῳ τῶν Ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δὲ αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας vermuten lassen könnte. Über HE III 39,15 hinausgehend heißt es, daß Markus die Vorträge des Petrus noch zu dessen Lebzeiten auf inständiges Bitten seiner Zuhörer hin schriftlich in seinem Evangelium festhielt. Petrus erhielt davon durch eine Offenbarung Kenntnis und habe die Tat des Markus ausdrücklich gutgeheißen. Daß sich diese Vorgänge in Rom abgespielt haben, bezeugt nun Clemens Alexandrinus in seinem Hypotyposeis laut HE VI 14,6. Euseb bezieht sich folglich für den speziellen Inhalt von HE II 15 auf Clemens, andererseits aber bei Papias auf nicht mehr als HE III 39,15. Euseb fühlt sich also durch Papias lediglich insoweit bestätigt, als jener ebenfalls von der Abfassung des Mk durch den Petrusmitarbeiter Markus auf Grund von Lehrvorträgen des Apostels berichtet.[13a]

2.) Schwierigkeiten bereitet sodann das Fragment 10 aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes. Während dieses Stück in weiten Passagen deutlich von Euseb abhängt, berichtet es über HE III 39 hinausgehend: ἱστορεῖ δὲ καὶ ἄλλα θαύματα καὶ μάλιστα τὸ κατὰ τὴν μητέρα Μαναΐμου τὴν ἐκ νεκρῶν ἀναστᾶσαν· περί<τε> τῶν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντων, ὅτι ἕως Ἀδριανου ἔζων. Nun berichtet auch Euseb, HE III 39,9 von einer Totenauferstehung, ohne allerdings die Mutter eines Manainos zu erwähnen. Wenn auch nicht auszuschließen ist, daß diese Angabe des Sidetes tatsächlich aus dem Papiaswerk stammt, so muß die Zuverlässigkeit des zweiten Satzes, von Christus Auferweckte hätten bis in die Zeit Hadrians gelebt, ernsthaft bezweifelt werden. Der Nachweis, daß diese Überlieferung nicht papianisch sein kann, läßt sich nur im Zusammenhang der Papiaschronologie führen,

die ja aus der Notiz bei Philippus Sidetes folgern müßte, Papias habe zur Zeit Hadrians gelebt und geschrieben. Diese Datierung scheint mir aber widerlegbar zu sein, so daß der Verdacht keineswegs unbegründet ist, daß Sidetes an dieser Stelle vom Quadratusfragment abhängt (Euseb, HE IV 3,2).[14] Dort berichtet Quadratus nämlich, einige der Toten, die Christus auferweckte, hätten bis in seine Zeit, d.h. in die Zeit Hadrians gelebt.[15] Wenn Philippus Sidetes in Einzelfällen tatsächlich Eusebs Referat durch Sonderwissen vervollständigen sollte[16], so ist doch auszuschließen, daß er Papias gelesen hat.[17]

3.) In seinem Prolog zum Apk-Kommentar führt Andreas v. Cäsarea neben Gregor von Nazianz und Cyrill auch ältere Zeugen für die Glaubwürdigkeit der Apk auf. Unter diesen reiht er neben Irenäus, Methodius und Hippolyt auch Papias ein. Besäßen wir lediglich dieses Fragment 11 als einzige Papiasnotiz des Andreas, so wären an der Zuverlässigkeit dieser Nachricht durchaus Zweifel angebracht, da sich weder bei Irenäus, noch bei Euseb Papiasinformationen zu Apk finden.[18] Euseb dürfte freilich, wie wir noch an anderer Stelle sehen werden, seine Gründe gehabt haben, ein positives Urteil des Papias über die Apk zu unterschlagen. Dem Irenäus dagegen ist die Rechtgläubigkeit der Apk nie zweifelhaft gewesen. Dennoch könnte Andreas ja theoretisch aus der mehrfach berichteten Tatsache, daß Papias chiliastische Traditionen gepflegt hat, von sich aus gefolgert haben, daß Papias dann vermutlich auch - wie z.B. nachweislich Irenäus - positiv zu Apk gestanden habe.[19] Da Andreas aber in Fragment 12 ein wörtliches Papiaszitat bringt, das eine genaue und von Euseb unabhängige Kenntnis des Papiasbuches verrät, scheint mir Fragment 11 unverdächtig zu sein.[20] Wenn die Apk gegen Ende der Regierungszeit Domitians in Kleinasien abgefaßt wurde[21], so bereitete umgekehrt die Annahme große Schwierigkeiten, der Kleinasiat Papias sollte dieses Buch, daß in der weiten Umgebung von Hierapolis verbreitet war, tatsächlich nicht gekannt haben. Die Bezeugung der Apk durch Papias darf folglich als relativ gesichert gelten.[22]

4.) Auch die Fragmente 13-14 scheinen zuverlässige Quellen zu sein. Dagegen wird die Analyse von Fragment 15 und 16 in § 12.2 zeigen, daß diese Stücke recht dunkel und nur wenig vertrauenswürdig sind. Die Unechtheit der Überlieferung in Fragment 17 habe ich bereits oben erörtert. Aber auch die Nachrichten aus Fragment 20 verdienen kein Vertrauen, selbst dann nicht, wenn man nur den ersten Satz des Argumentum secundum Iohannem auf Papias zurückführen wollte.[23] Bei diesem Urteil kann die Frage, ob Papias nach HE III 39,4 neben dem Apostel noch einen

Presbyter Johannes kannte, völlig außer Betracht bleiben. Die Annahme, Papis habe berichtet, daß der Apostel Johannes sein Evangelium der Kirche noch zu seinen Lebzeiten vermacht habe, scheitert, wie noch gelegentlich zu zeigen ist, schlicht an der Tatsache, daß Papias das Joh gar nicht kannte.[24] Recht geheimnisvoll gibt das Argumentum auch die angebliche Fundstelle bei Papias an: "In exotericis id est in extremis quinque libris". Denkt der dubiose Text an exoterische, apokryphe Papiasbücher neben den bekannten fünf?[25] Wie dem auch sei, es ist nicht Papias, der im Argumentum spricht.

6.3 Nachrichten über Papias unterteilen sich in chronologische oder biographische Notizen einerseits und theologische Stellungnahmen zum Papiaswerk andererseits. Biographische Angaben machen Irenäus in Fragment 1 (adv.haer. V 33,4), Euseb in Fragment 2, 4 und 5; Hieronymus in Fragment 9, sowie das Proömium der Catene zum Joh in Fragment 21. Daß viele der Fragmente ein Schülerverhältnis des Papias zum Apostel Johannes behaupten, kann hier unberücksichtigt bleiben, da diese Notizen nicht über Irenäus hinausgehen. Jener versetzt Papias als Πολυκάρπου ἑταῖρος und Ἰωάννου ἀκουστής in die frühste Zeit des kleinasiatischen Christentums. Dieses Zeugnis schien auch Euseb unverdächtig, als er es in seiner Chronik (anni Abrahae 2114) übernahm. Auch in HE III 36,1f (Fragment 3) bleibt Euseb bei dieser zeitlichen Einordnung, die Papias neben Polykarp, den Apostelschüler, und neben Ignatius v. Antiochien in die Zeit Trajans stellt. Doch daß Papias den Apostel Johannes hörte, wird nun in HE III 39,1f.5-7 (Fragment 5) bestritten. Erst die Analyse des Papiasprologes wird hier ein Urteil erlauben,[26] das dann auch über die Zuverlässigkeit des Hieronymus entscheidet, dem Eusebs kritische Ausführungen sehr wohl bekannt waren (De vir. ill.18), der aber in der Epistula LXXV, 3 (Fragment 9) Papias dennoch als "auditor evangelistae Iohannis" tituliert. Die Abwegigkeit der Angabe aus Fragment 21, die sich mit Fragment 20 berührt, wonach der Zebedaide Johannes sein Evangelium dem Papias in Zeiten entsetzlicher Ketzereien diktiert habe, liegt dagegen, wie schon zu Fragment 20 ausgeführt, auf der Hand. Die Catene zum Joh behauptet darüber hinaus, daß sowohl Irenäus als auch Euseb die Nachricht von den merkwürdigen Abfassungsverhältnissen des Joh bestätigten; eine Behauptung, die jeder Grundlage entbehrt.

Die theologischen Stellungnahmen in Fragment 18 und 19 des Stephanus Gobarus und des Photius wenden sich wie schon Euseb, HE III 39,11-13 gegen den Chiliasmus des Papias. Auch Hieronymus, De vir.ill.18 ist dem papianischen Chiliasmus nicht sonderlich hold. Daß er die Bücher des Papias aber nicht ins Lateinische übersetzt hat, be-

gründet er in der Epistula LXXI, 5 (Fragment 8) nicht mit theologischen Vorbehalten, sondern vornehm zurückhaltend mit sprachlichen Problemen, die er nicht bei der Übersetzung meistern könne.[27] Der Chiliasmus des Papias steht schon wegen Adv.haer. V 33,3f außer Zweifel. Über Recht oder Unrecht der gelegentlich daran geäußerten theologischen Kritik ist aber in diesem Paragraphen nicht zu handeln.

Indem wir die Zuverlässigkeit der unterschiedlichen Papiasüberlieferungen überprüft haben, ist die weitere Interpretation der Fragmente deutlich vorstrukturiert. Freilich zeigt die Differenzierung der Fragmente nach ihren Typen und ihrer Zuverlässigkeit, wie schmal die Textbasis für ein Bild des Hierapolitaners und seines Werkes bleibt. Diesen fragmentarischen Charakter der Texte gilt es methodisch zu reflektieren.

§ 7 Der fragmentarische Charakter der Texte - zum Umgang mit den Resten des Papiaswerkes

7.1. Grundsätzliches. Jede noch so gründliche Exegese wird nur ein Papiasbild von beschränkter Aussagekraft hervorbringen. Die schmale Textbasis läßt nur unter großen Vorbehalten Rückschlüsse von den einzelnen Fragmenten auf das Ganze, auf Inhalt, Exegese und theologische Eigenarten des verschollenen Gesamtwerkes zu.

Erschwerend kommt hinzu, daß die verbliebenen Reste der Bücher des Hierapolitaners wie die Nachrichten über deren Autor heute in die unterschiedlichsten Kontexte verwoben sind, deren leitendes Interesse keineswegs mit der ursprünglichen Zielsetzung papianischer Überlieferungen übereinstimmen muß. Der Ausleger muß darauf gefaßt sein, daß der referierende Kirchenschriftsteller Zitate aus dem Papiaswerk verkürzt und wichtige Passagen unterschlagen hat. Wie die ersten Worte von Euseb, HE III 39,3f beweisen, hat z.B. Euseb mit Sicherheit nur einen kleinen Teil des papianischen Proömiums wiedergegeben, woraus folgt, daß er einen großen, möglicherweise viel wichtigeren Teil ausgelassen hat.[1]

Nicht nur etwaige Verstümmelungen von Zitaten oder Überlieferungen verzerren die interpretierende Darstellung. Die historisch-kritische Skepsis fordert den Zweifel heraus, ob die erhaltenen Reste überhaupt für das Papiaswerk repräsentativ sind. Wer die Fragmente liest, gewinnt den Eindruck, daß der Chiliasmus für Papias besonders charakteristisch ist, und zieht hieraus die in § 2 entwickelten exegetischen Konsequenzen. Doch fällt auf, daß die meisten Schriftsteller auf diesen Chiliasmus nur deshalb eingehen, um ihn sogleich aus prinzipiellen Gründen zu verurteilen. Wie z.B. die Fragmente 18

und 19 zeigen, fällt auch Irenäus aus ähnlichen Gründen bisweilen unter das Anathema. Wüßten wir von Irenäus nur aus derartigen Nachrichten, bekämen wir ein völlig unzureichendes und verschwommenes Bild seiner Theologie. Da aber immerhin zwei seiner Werke der Nachwelt vollständig erhalten blieben[2], können wir aus ihnen zum Glück recht genau die Theologie des Irenäus erheben, die die Fragmente 18 und 19 wie auch andere Nachrichten dieser Art in ein völlig anderes Licht rückt, da mit dem Chiliasmus bei Irenäus doch nur ein relativ unbedeutender Einzelzug seiner Theologie berührt wird, mit dem wesentliche Inhalte der irenäischen Anschauungen noch gar nicht erreicht sind. Wer wollte vorab ausschließen, daß es sich mit Papias ähnlich verhält? Wer garantiert, daß der Chiliasmus für ihn nicht eine ähnlich untergeordnete Rolle gespielt hat?

Die Zweifel mögen sich verdichten oder zerstreuen, sie sind jedenfalls in der Untersuchung aus methodischen Gründen immer wieder geltend zu machen, indem der jeweilige Kontext und sein leitendes Interesse der exegetischen Kritik unterworfen und vom eigentlichen Untersuchungsgegenstand - der jeweiligen Papiasüberlieferung - soweit wie noch möglich geschieden werden. Kurz: <u>Der fragmentarische Charakter der zur Debatte stehenden Texte fordert mehrfach exegetische Zweifel heraus, welche die Untersuchung quasi in redaktionsgeschichtliche Auslegungsschritte methodisch umzusetzen hat.</u>

<u>7.2.Spezielle Probleme bei Euseb.</u> Obige Hinweise hat besonders der Leser der Papiasdarstellung im 39.Kapitel des 3. Buches der Kirchengeschichte des Euseb zu beherzigen. Nicht nur, weil wir Verkürzungen in dieser Darstellung nicht ausschließen können. Wie willkürlich Euseb seine Quellen bisweilen reden bzw. schweigen läßt, ist uns hinlänglich bei solchen Texten bekannt, die wir anders als das Papiaswerk noch vollständig besitzen und deshalb mit den Berichten Eusebs vergleichen können.[3] Wieweit Euseb das Papiasbild tatsächlich durch Auslassungen verzeichnet, muß allerdings Punkt für Punkt geprüft werden.[4] Nein, vor allem hat HE III 39 nur vordergründig ein kirchengeschichtliches Interesse am Hierapolitaner. In Wahrheit muß Papias dem Euseb genauso einleitungswissenschaftliche Schützenhilfe leisten wie später den Kontrahenten in der synoptischen Frage. Euseb darf als der Vorreiter jener in § 1 geschilderten forschungsgeschichtlichen Fehlentwicklung gelten, nur mit dem Unterschied, daß der Bischof von Cäsarea - trotz HE III 39,15f! - weniger die Synoptiker als die Apostolizität der Apk aufs Korn genommen hat.

Euseb unterscheidet in HE III 25 drei Klassen von ntl. Schriften[5]: 1.) ὁμολογούμενα. Zu ihnen rechnet er die

4 Evangelien, die Act, 14 Paulusbriefe (einschließlich Hebr), sowie I Petr und I Joh. Und Euseb fügt hinzu: ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἴ γε φανείη, τὴν Ἀποκάλυψιν Ἰωάννου, περὶ ἧς τὰ δόξαντα κατὰ καιρὸν ἐκθησόμεθα (HE III 25,2). 2.) Ἀντιλεγόμενα. Hierunter fallen Jak, Jud, II Petr, II.III Joh. 3.) Νόθοι, unechte Schriften, die die Paulusakten, Herm, Petrusoffenbarung, Barn, Did umfassen und, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου Ἀποκάλυψις, εἰ φανείη· ἥν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσιν τοῖς ὁμολογουμένοις (HE III 25,4). Daneben gibt es aber auch völlig häretische Schriften wie Bücher unter dem Namen des Thomas oder Areas oder Matthias. Diese Werke sind ἄτοπα πάντῃ καὶ δυσσεβῆ (HE III 25,7). Euseb schwankt also in seinem Urteil über die Apk, läßt aber in HE III 25 noch die gebotene exegetische Zurückhaltung walten.

Spätestens in HE III 39,5f aber macht Euseb keinen Hehl mehr daraus, in welcher seiner drei Klassen er die Apk lieber sieht, nämlich in der Gruppe der νόθοι. Und den bekannten Abschnitt aus dem Proömium des Papias zitiert Euseb nicht, um durch seine Auslegung, die hier 2 Männer namens Johannes entdeckt, die Papiasforschung voranzutreiben und Irenäus zu korrigieren, was er ja vordergründig HE III 39,1f tut. Der gegenüber Euseb, Chronicon II (anni Abrahae 2114) plötzliche Sinneswandel, das papianische Schülerverhältnis zum Apostel Johannes zu bestreiten, erklärt sich allein aus der Absicht, dem relativ späten negativen Urteil des Dionysus v. Alexandrien (um 260)[6] über die Apk durch das Zeugnis des alten Papias mehr Glaubwürdigkeit zu verleihen.[7] Wenn Euseb bei Papias einen Presbyter Johannes neben dem Apostel entdeckt, so mag er darin recht haben. Doch zeugt dieses historische Ergebnis gerade nicht von exegetischer Objektivität, sondern von großer Voreingenommenheit.[8] Der Nachweis von 2 Johannes bei Papias findet in Eusebs Auslegung eine höchst fragwürdige Stütze.

Es ist Eusebs ablehnende Haltung gegenüber der Apk, die seine weitere Papiasdarstellung bestimmt.[9] Weil dem Bischof aus Cäsarea die Apk mit ihrer apokalyptischen Hoffnung auf ein 1000jähriges Reich und ihren plastischen Bildern vom Ende der Welt und ihrer Geschichte suspekt ist, lehnt er nicht nur den Chiliasmus bei Papias ab.[10] Vielmehr stilisiert er ihn gleichsam zum Papst der Chiliasten hoch, der die meisten kirchlichen Schriftsteller - allen voran Irenäus - zur sinnlichen Eschatologie verführt habe.[11] Und indem er den altkirchlichen Chiliasmus diskreditiert, spricht Euseb durch die Blume sein Anathema über die Apk aus.[12] Seine "einleitungswissenschaftliche" Kritik verpackt er in ein patristisches Urteil über Papias: σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν, φαίνεται

(HE III 39,13).[13] Euseb schlägt den Sack und meint den Esel.

Sieht man von Hieronymus, De vir.ill. 18 einmal ab, so hat neben Euseb niemand in der Alten Kirche eine derartig geschlossene Papiasdarstellung geschrieben. Daß gerade an ihr die Probleme des Fragmentarischen virulent werden, ist kein Zufall. Eben derjenige, welcher die einzige eigenständige Papiasdarstellung verfaßte, die noch unmittelbar auf dem Werk des Hierapolitaners basierte, hat durch seinen beschränkten Fragehorizont der Entwicklung erheblich Vorschub geleistet, welche die fünf Bücher des Papias bis auf wenige Reste dem Vergessen preisgab. Doch die Schäden, die Euseb letztlich ungewollt angerichtet hat, lassen sich nach beinahe 1700 Jahren nicht mehr beheben. Unausweichlich muß jede neue Papiasdarstellung zu einem Torso geraten.

2. Kapitel: Der Bischof Papias und seine Stadt

§ 8 Zur Person des Papias

8.1 Name und Herkunft. Über die Herkunft des Bischofs Papias von Hierapolis ist uns nichts weiter bekannt. Doch weist sein in der Antike relativ häufig gebrauchter Name nach Phrygien oder dessen Nachbarlandschaften Karien, Isaurien und Lykaonien. Inschriften zufolge[1] trugen viele Menschen in diesen Landstrichen Namen, die von den Koseformen πάπα, ἄππα, ἄττα, ἄπφα, τάτα ("Väterchen") bzw. ἄμμα, μάμμα ("Mütterchen") hergeleitet waren.[2] Aus lateinischen Texten ist Papia(s) als Sklavenname bekannt und als solcher von der weiblichen Form des Gentilnamens Papius zu unterscheiden, die sich auf einer alten Weihinschrift aus Alba am Fucinosee findet.[3] Sklave oder Freigelassener ist z.B. der von Cicero im November 44 v.Chr. neben den Procuratoren des Dolabella dem Tiro gegenüber genannte Papias.[4] Παπίας heißt bei Appian, bell.civ. V 430.432.437.442.449 im Kriegsbericht von 36 v.Chr. ein Flottenführer des Sextus Pompeius aus dem Freigelassenenstand.[5] Neben dem schon mehrfach erwähnten Lexikographen Papias kennen wir auch einen Bildhauer gleichen Namens aus Aphrodisias.[6] Und ein Namensvetter des Hierapolitaners ist der Bischof Papias von Eriza, der am Konzil von Chalcedon (451 n.Chr.) teilnahm.[7]

Auf Inschriften aus Hierapolis kommt der Name Παπίας häufig vor. Einen hierapolitanischen Münzbeamten dieses Namens erwähnt eine Münze aus der Regierungszeit des Caius.[8] Es ist also nicht auszuschließen, daß unser Papias, dessen Name in Fragment 2[9], 11[10] und 12[11] Παππίας geschrieben wird[12], in der Stadt seines späteren Bischofssitzes geboren wurde.[13]

8.2 Offene Fragen seiner Biographie. Die Quellen geben entweder gar keine oder nur recht vage Anhaltspunkte für eine Biographie des Hierapolitaners. Über den Lebensweg des Bischofs schweigen die Texte beharrlich, so daß es müßig ist, verschiedene Stationen seines Lebens mehr oder weniger spekulativ zu rekonstruieren.[14] Ein Beispiel solcher legendarischen Spekulationen möchte ich dem Leser freilich nicht vorenthalten. P.HALLOIX[15] weiß von einer Überlieferung zu berichten, die sich bei Antiochus Bondus und anderen nachlesen lasse, welche behaupten, der Engel von Pergamon aus den 7 Sendschreiben der Apk (2,12) sei niemand anderes als Papias, welcher ursprünglich Bischof dieser Stadt war und später vom Apostel Johannes, dem Verfasser der Apk, nach Hierapolis

beordert wurde. Diese versponnene Anekdote geht selbst Halloix zu weit, der bekennt: "ego non ausim pro certo asserere."[16] Wir müssen hinzufügen, daß es für diese Legende nicht nur keine Fragmente, sondern auch keine Textgrundlage in der Apk gibt. Denn die in den 7 Sendschreiben angesprochenen ἄγγελοι sind keine Gemeindefunktionäre, sondern himmlische Wesen, engelhafte Doppelgänger der irdischen Gemeinden.[17]

Biographische Einzelheiten bleiben für die Interpretation der Papiasfragmente relativ belanglos. Dagegen ist die zeitliche Einordnung des Papiaswerkes - wie bei jeder Literatur - für die Auslegung von entscheidender Bedeutung. Allerdings stoßen wir auch in dieser Frage auf große Schwierigkeiten, da die Quellen für die Bücher des Papias keine absoluten Daten nennen und allenfalls eine relative Chronologie ermöglichen, über die freilich alles andere als Einigkeit unter den Forschern besteht.

Die weitestgehende Frühdatierung denkt an die Abfassung der 5 Bücher des Papias um 80 n.Chr. A.ANNAND[18] hat aus Eusebs Referat in HE III 39 gefolgert, Papias habe zu einer Zeit geschrieben, als unsere 4 kanonischen Evangelien noch nicht existierten. Ja, das Papiaswerk sei sogar als eine jener Schriften anzusprechen, die Lk 1,1-4 als Vorgänger des Lk erwähnt. Bei genauerem Hinsehen lassen sich Annands steile Hypothesen freilich nicht aufrecht erhalten. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß HE III 39 von unseren kanonischen Mk und Mt redet.[19] Das Schweigen über Lk und Joh bei Papias hat aber andere als die von Annand vermuteten Gründe.[20]

Nicht viel später, nämlich um 90 n.Chr., soll das Papiaswerk E.GUTWENGER zufolge entstanden sein. Gutwenger[21] begründet diesen Vorschlag im wesentlichen mit zwei Argumentationsketten. Zum einen greift er auf Irenäus, Adv. haer. V 33,4 zurück. Dort bezeichnet Irenäus den Papias ja nicht nur als Hörer des Apostels Johannes und ἑταῖρος des Polykarp, sondern auch als ἀρχαῖος ἀνήρ. Der letztgenannte Ausdruck klänge im Munde des Irenäus befremdlich, wenn Papias nicht schon vor Irenäus' Geburt gestorben wäre, so daß mit dem Geburtsjahr des Bischofs von Lyon der terminus ad quem gegeben sei.[22] Diesen bestimmt er mit Hilfe des Irenäusbriefes an Florinus (Euseb, HE V 20) einerseits[23] und der Aussage zur Apk (Irenäus, Adv.haer. V 30,3) andererseits[24] und datiert die Geburt des Irenäus im Jahre 115 n.Chr.[25], womit er sich gegen A.Harnack[26] für Th.Zahns chronologische Lösung[27] entscheidet. "Als <u>terminus post quem non</u> für den Tod des Papias ergibt sich deshalb rund das Jahr 110."[28] Da nun das 4.Buch der Kirchengeschichte Eusebs mit einer Mitteilung aus dem 12.Regierungsjahr des Trajan

(98-117) beginnt, müsse Papias, dessen Werk noch im 3. Buch behandelt wird, bereits vor diesem Jahr geschrieben und sich wahrscheinlich schon vor 100 n.Chr. einen Namen gemacht haben.[29] Das Schweigen des Euseb über den etwaigen Gebrauch der Apk durch den Chiliasten Papias zeigt nach Gutwenger, daß Papias die Apk nicht kannte. "Aus dem Stillschweigen des Eusebius läßt sich also vermuten, daß Papias sein Werk vor dem Erscheinen der Apokalypse abgeschlossen hat."[30] Besonders stichhaltig ist diese Beweisführung freilich nicht, unabhängig davon, daß Harnacks Datierungsvorschlag, Irenäus sei erst um 142 n.Chr. geboren, der Wahrheit näher kommen dürfte als die extreme Lösung Zahns und Gutwengers.[31] Denn selbst wenn Irenäus tatsächlich 115 n.Chr. geboren wäre, so spräche die Bezeichnung ἀρχαῖος ἀνήρ allenfalls für eine relativ frühe Datierung des Papiaswerkes im 2. Jh. Entscheidend ist aber doch, daß Irenäus mit diesem Ausdruck Papias nachweislich um 180 n.Chr. belegt, nämlich gegenüber den Lesern seines Buches Adversus haereses, für die Papias auch dann ein Mann alter Zeiten wäre, wenn er nach Irenäus' Geburtsjahr gestorben wäre. Die Einsetzung des irenäischen Geburtsjahres als terminus ad quem ist nicht zwingend. Die genauere Datierung des Papiaswerkes stützt sich bei Gutwenger aber auf die angebliche Unkenntnis des Hierapolitaners über die Apk. Dieser Behauptung muß freilich von meiner Seite mit dem Verweis auf Andreas von Cäsarea (Fragment 11)[32] und auf die polemische Tendenz der Eusebdarstellung HE III 39[33] widersprochen werden. A.C.PERUMALILs Plädoyer für die Datierung um 95 n.Chr. klingt kaum überzeugender. Er setzt bei der Kennzeichnung Aristions und des Presbyters Johannes als Herrenjünger (HE III 39,4) an. Da die beiden im Jahre 30 etwa 20 Jahre alt gewesen sein müßten und ca. 80-85 Jahre alt geworden sein dürften, müsse Papias ca. 95 n.Chr. oder sogar etwas früher geschrieben haben.[34] Wie die Diskussion der Konjekturvorschläge oben gezeigt hat, die sich an der Formulierung τοῦ κυρίου μαθηταί in HE III 39,4 stoßen, sollte man an diesem Wortlaut tatsächlich festhalten[35], ohne daß damit allerdings diese Notiz in Perumalils Sinn historisch brauchbar sein muß. Vor allem legt er für seine Rekonstruktion spekulative Daten zu Grunde, die in den Texten kaum Anhaltspunkte haben.

Gleiche Zurückhaltung ist auch gegenüber J.MUNCKs chronologischen Überlegungen geboten, die insofern differenzierter als Perumalils sind, als Munck aus der persönlichen Bekanntschaft des Papias mit Herrenjüngern lediglich schließt, daß die Periode, in der Papias sein Material sammelte vor 100 n.Chr. liegen müsse.[36]

Mit dem Verweis auf die Komposition der Kirchengeschichte Eusebs, den wir schon bei Gutwenger aufgenommen fanden,

begründet V.BARTLET seine Annahme, Papias sei um 110 n.Chr. literarisch tätig gewesen.[37] HE III 36 handelt hauptsächlich von Ignatius v. Antiochien, HE III 37 von einem Propheten Quadratus, den Töchtern des Philippus und Wanderpredigern in der Nachfolge der Apostel, HE III 38 von Clemens v. Rom, HE III 39 von Papias. Nirgends geht Euseb in HE III über die Zeit Trajans hinaus. HE IV 1 berichtet über die Einsetzung des Primus zum Bischof in Alexandrien und den Amtsantritt des Bischofs Alexander v. Rom im 12. Jahr der Regierung Trajans. HE IV 2 schildert den Judenaufstand im 18. Regierungsjahr Trajans. HE IV 3 vermerkt die Machtübernahme durch Hadrian und berichtet über die Apologie des Quadratus. Bartlets Beobachtungen scheinen mir zwar im Prinzip für eine Frühdatierung des Papiaswerkes zu sprechen, doch halte ich seine Argumentation für ergänzungsbedürftig, worauf ich unten noch eingehe.

Um zwischen einer extremen Frühdatierung[38] und einer weitgehenden Spätdatierung[39] einen Kompromiß zu finden, schreibt M.JOURJON vermittelnd, Papias habe zwischen 110 und 130[40] sein Werk abgefaßt; eine recht unbefriedigende Lösung, die J.KÜRZINGER aufgegriffen hat, ohne freilich die schon bei Jourjon fehlende Begründung nachzureichen.[41]

Obwohl er der Nachricht des Philippus Sidetes (Fragment 10), Papias habe von Auferstandenen gesprochen, die bis in die Zeiten Hadrians lebten, nicht viel Glauben schenkt, da sie durch Verwechslung des Papias mit dem Apologeten Quadratus entstanden sei (HE IV 3,2), meint O.BARDENHEWER[42] dennoch, Papias habe sein Werk unter Hadrian, also zwischen 117 und 138 n.Chr. geschrieben. "Mit Rücksicht darauf, daß Papias 'Hörer des Johannes' war, empfiehlt es sich sehr, innerhalb der Zeit Hadrians stehen zu bleiben".[43] Diese Lösung nimmt freilich wunder, ist doch die Erwähnung Hadrians bei Philippus Sidetes der einzige konkrete Anhaltspunkt, um Papias in die Zeit dieses Kaisers zu versetzen. In sich schlüssig bleibt es dagegen, wenn D.G.DEEKS[44] sich auf das Papiasfragment bei Sidetes beruft: "if authentic, ... Papias could not have written before A.D. 117." Über den Wert des Bruchstückes bei Sidetes sei aber erst geurteilt, nachdem ich noch weitere Datierungsvorschläge referiert habe, welche auf diesem Text basieren.

Aus verschiedenen Gründen hat man auch 125 n.Chr. als Annäherungswert für die Papiaschronologie genannt, ohne freilich wirklich triftige Gründe zu nennen, die über die Argumente anderer Datierungsvorschläge hinausgingen. Während TH.ZAHN[45] 1889 diese Jahreszahl offenbar nur deshalb nannte, weil sie etwa die Mitte der durch das Sidetesfragment ins Spiel gebrachten Regierungszeit Hadrians markiert[46], möchte BELSER[47], der die Bekanntschaft des

Papias mit dem Apostel Johannes voraussetzt, 125 eher als terminus ad quem verstehen. Da Papias dem Anschein nach ein Altersgenosse (!) Polykarps gewesen sei[48], könne man - so Zahn - sich fragen, ob Papias etwa erst unter Antoninus Pius (138-161) geschrieben habe. Doch war Zahn allenfalls bereit, dem Papias mangels gegenteiliger Quellenaussagen eine Lebenszeit von 80 Jahren zuzubilligen[49], so daß er 1900[50] die mittlere Regierungszeit Hadrians, also 125-130 als Abfassungszeit des Papiaswerkes vorschlug. Und ohne nähere Begründung nennen spätere Autoren 130 n.Chr. als chronologischen Mittelwert.[51] Hiervon ist die Angabe 130/140 n.Chr. nur unbedeutend entfernt, die sich meist ebenfalls auf Philippus Sidetes stützt.[52]

Wenn H.KRAFT[53] meint, man habe an die Jahre zwischen 130 und 160 als Abfassungszeit zu denken, so deshalb, weil er Papias für einen Montanisten hält. Daß Papias aber, weil er ein Chiliast war, auch ein Montanist gewesen sein müsse, möchte ich im Vorgriff auf die spätere Untersuchung als anachronistisches Urteil bestreiten.

Es war A.HARNACK[54], der unter Berücksichtigung des Sidetes-Textes für eine ausgesprochene Spätdatierung der 5 Bücher des Hierapolitaners eintrat. "Genauer als 140 (145) bis c. 160 lässt sich die Abfassungszeit des Werkes des Papias nicht angeben. In den uns erhaltenen Fragmenten widerstreitet nichts diesem Ansatz."[55] Daß sich verschiedene Autoren Harnacks These anschlossen[56], kann uns nicht davon abhalten, seine Behauptungen kritisch zu hinterfragen. Denn Harnacks Spätdatierung stützt sich nicht nur auf das Sidetesfragment, sondern darüber hinaus auf seine Beschreibung der irenäischen Presbyter[57], die man sich als Bekämpfer der Gnosis in der Mitte des 2.Jh.s n.Chr. vorzustellen habe, von denen andererseits Papias in seinem exegetischen Werk abhänge. Doch wie bereits oben[58] gezeigt, vermag Harnacks These von den irenäischen Presbytern nicht zu überzeugen. Auch bleibt zu fragen, ob die Papiasfragmente nur bei Annahme einer Spätdatierung sachgemäß interpretiert werden können.[59]

Obwohl die unterschiedlichen Datierungen bisweilen stark voneinander abweichen, liegen ihnen hauptsächlich zwei zum Teil gegensätzlich ausgewertete Argumente zu Grunde. Während ein Teil der Ausleger sich mit unterschiedlichem Ergebnis auf Philippus Sidetes beruft, stellen andere Autoren Überlegungen zum Lebenslauf des Papias an, die vor allem auf Irenäus, Adv.haer. V 33,4 basieren und Datierungen seines exegetischen Werkes gestatten sollen, die seine Bekanntschaft mit dem Zebedaiden und Apostel Johannes möglich erscheinen lassen. Doch mit A.Harnack[60] möchte ich betonen: "Die Behauptung des Irenäus, Papias

sei 'Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος' gewesen (adv.haer. V,33,4), ist, selbst wenn sie zutreffend sein sollte (Eusebius bestreitet die erste Hälfte derselben, h.e. III,39,2), nicht geeignet, das Werk des Papias zu datieren, ebensowenig wie die andere Bezeichnung des Irenäus für ihn 'ἀρχαῖος ἀνήρ ' (l.c.). Aus ihnen folgt nur, dass Papias mindestens 20-30 JJ. vor Irenäus geschrieben haben und sehr beträchtlich älter als er gewesen sein muss." Nicht nur, daß Mutmaßungen über das Geburtsjahr und den Tod des Papias für die Datierung seiner Schrift keinen Wert haben. Sie bleiben, da uns auch das Todesjahr des Bischofs unbekannt ist[61], im Bereich der Spekulation, weshalb dann auch die Angaben zum Geburtsjahr in der Papiasliteratur zwischen 60 und 90 n.Chr.[62], die über sein Todesdatum gar zwischen 110 und 161[63] schwanken! Aber auch alle Gedankenspiele über den Werdegang, namentlich die Studienzeit des Papias, die ihn manche Autoren in Ephesus verbringen lassen[64], entbehren jeder Textgrundlage, so sehr man sich die Kenntnis biographischer Einzelheiten auch wünschen mag.

Konzentrieren wir uns deshalb auf die literarische Tätigkeit des Papias! Lassen wir die Rekonstruktionsversuche seiner Lebensdaten beiseite, so scheint es nur zwei Möglichkeiten zu geben, sich dem Alter des Papiaswerkes zu nähern, wobei diese Altersbestimmungen einander ausschließen, was uns zugunsten einer der beiden Lösungen zwingt. Dem Versuch, durch die Angaben des Philippus Sidetes die Abfassungszeit annähernd zu bestimmen, steht die Datierung gegenüber, die sich auf die Angaben des Euseb stützt. Wie und mit welchem Ergebnis V.Bartlet Eusebs Kirchengeschichte auswertet, habe ich bereits dargestellt. Mir scheint, daß sich Bartlets Chronologie noch durch zusätzliche Beobachtungen untermauern läßt. Im Liber Chronicorum II (Fragment 2) schreibt Euseb, Papias und Polykarp wären nach dem Tod des Apostels Johannes bekannt geworden, der bis in die Zeiten Trajans gelebt habe. Diese Notiz bringt Euseb mit dem Jahr 2114 nach Abraham in Verbindung. Das aber ist das Jahr 100 n.Chr.[65] Nun darf man diese Nachricht nicht allzu sehr strapazieren, da Euseb Papias und Polykarp im Anschluß an Irenäus als ἀκουσταί des Johannes tituliert und aus diesem Grunde (wie auch mancher Exeget des 19. und 20. Jh.s) zu seiner Frühdatierung gekommen sein könnte. Doch Euseb hält an dieser Datierung in seiner Kirchengeschichte später fest, obwohl er sich in HE III 39,1f von Irenäus' Behauptung, Papias habe den Apostel Johannes gekannt, distanziert. In HE III 36,1f (Fragment 4) führt Euseb nun aus, daß zur Zeit Trajans neben Polykarp nicht nur Papias, sondern auch Ignatius v. Antiochien gewirkt habe. Dieser Hinweis auf Ignatius

ist bislang kaum beachtet worden[66], da diese Angabe in früheren Papiasausgaben unverständlicherweise nicht zitiert worden ist[67], obwohl doch Ignatius v. Antiochien und seine Briefe der eigentliche Gegenstand von HE III 36 sind! Die irenäische Angabe, Papias sei ein ἑταῖρος des Polykarp gewesen, läßt die Datierung der Papiasschrift ziemlich offen, da Polykarp erst 156 den Märtyrertod starb.[68] Der Zeitraum wird aber durch Euseb erheblich eingeschränkt, da Ignatius v. Antiochien bereits um 110 n.Chr. gestorben ist.[69] Diese Beobachtung fügt sich gut in die Analyse Bartlets ein, so daß die Angaben Eusebs in der Tat an die Abfassung des Papiaswerkes um 110 n.Chr. denken lassen.

Dem widerspricht nun eindeutig die Nachricht des Philippus Sidetes, Papias hätte von Auferstandenen gesprochen, die nach ihrer Wiederbelebung durch Christus bis in die Zeit Hadrians gelebt hätten. Nun hängt das Sidetesfragment einerseits in weiten Passagen von HE III 39 ab, andererseits hat es sich in der Frage, wann die Zebedaiden starben, als historisch unzuverlässig erwiesen.[70] Berücksichtigt man dies alles, so scheint mir, daß der Quellenwert der Kirchengeschichte Eusebs im Zweifelsfalle höher als der des Sidetestextes zu veranschlagen ist, den ich deshalb bei der Datierung des Papiaswerkes fortan außer Betracht lasse.[71]

Der kritische Ausleger sollte sich freilich auch fragen, wie stark er die historischen Angaben Eusebs gewichten möchte. Ich muß zu bedenken geben, daß eine Frühdatierung zunächst lediglich das Produkt einer <u>relativen</u> Chronologie ist. Sie sollte deshalb nicht vorschnell vertreten, sondern zuvor einer Prüfung unterzogen werden, indem man sie mit den Inhalten der Papiasfragmente konfrontiert. Die Auslegung muß also nicht nur zeigen, daß sie unter Berücksichtigung einer Frühdatierung durchaus möglich ist, sondern darüber hinaus, daß diese Interpretation tatsächlich überzeugender als eine Auslegung unter der Prämisse einer Spätdatierung ausfällt.[72] In der Datierungsfrage bringt uns Euseb insofern einen Schritt weiter, als er einen chronologischen Vorschlag anbietet. Ein Urteil darüber, wie brauchbar diese Datierung ist, müssen wir aber sinnvollerweise an das Ende der Untersuchung stellen.[73]

§ 9 Hierapolis in Phrygien[1]

Hierapolis in Phrygien, die Stadt des Papias, liegt im Tal des Lykus, einem Nebenfluß des Maeander, und ist nicht mit gleichnamigen Städten in Arabien, Isaurien und Syrien[2], aber auch nicht mit Hieropolis in Phrygien

zu verwechseln. Etwa 10 km südlich von Hierapolis, das heute Tambuk-Kalessi[3] heißt, erreichte man seinerzeit Laodicea. Bis Kolossä mußte man ungefähr 20 km in südöstlicher Richtung zurücklegen.[4] Wahrscheinlich hat Eumenes II. v. Pergamon um 190 v.Chr. das phrygische Hierapolis, welches seinem Namen nach vermutlich ursprünglich eine Tempelstadt war[5], als Grenzfestung seines Gebietes ausgebaut.[6] Die Stadt war ein besonders wichtiger Ort während der attalidischen Periode, die bis 133 v.Chr. dauerte[7], und wurde in der Antike vor allem durch seine heiße Quelle (35°C), sowie durch eine Höhle berühmt, die Charoneon oder Plutonium hieß, heute aber verschwunden ist. Am Boden dieser Höhle sammelte sich Kohlensäure, die man dadurch nachwies, daß man Tiere herabließ, welche infolge des Gases starben Den südlichen Teil der Stadt haben 2 Meter dicke Ablagerungen der Quelle überzogen. Das Gebiet um Hierapolis, wie auch die Stadt selbst, wurden wiederholt von Erdbeben heimgesucht.[8] Im 4. Jh. berichtet Euseb in seiner Chronik (II, anni Abrahae 2080): Ἐμπρησμοὶ γεγόνασι πολλοὶ ἐν Ῥώμῃ πόλεις τε τῆς Ἀσίας κατέπεσον τρεῖς Λαοδίκεια Ἱεράπολις καὶ Κολοσσαί.[9] Wie Tacitus (ann 14,27), der von einer Erdbebenkatastrophe im Jahre 61 n.Chr. berichtet, die Laodicea zerstört habe, denkt auch Euseb an die Regierungszeit Neros. "Doch wissen wir nicht, ob diese Nachricht stimmt."[10]

Hierapolis besaß sowohl während der römischen, als auch während der byzantinischen Periode regional einen großen Einfluß, den es nicht zuletzt seiner ausgedehnten Wollindustrie verdankte.[11] Inschriften zufolge scheint die Stadt in der byzantinischen Zeit mehrere Nachbarorte seinem Territorium einverleibt zu haben.[12] Mit einer großen Zahl von Städten hatte Hierapolis Abmachungen über beiderseitige Spiele getroffen, deren Hintergrund die regen Handelsbeziehungen bildeten. Namentlich für Ephesus, Smyrna, Sardes, Pergamon, Cyzikus, Laodicea, Synnada, Aphrodisias, Libyra und Ceretape ist dies durch sogenannte Homonoia-Münzen aus der Kaiserzeit nachgewiesen.[13] Die Bevölkerung sprach weitgehend griechisch. Aber es gab daneben auch römische Bürger in Hierapolis, das wie Kolossä und Laodicea seit einer Ansiedlung durch Antiochus III. (Josephus, Ant 12, 147-153) von relativ vielen Juden bewohnt wurde.[14] Der wohl berühmteste Sohn der Stadt ist Epiktet.[15]

Auch in religiöser Hinsicht nahm Hierapolis eine hervorragende Stellung ein. Es war die Stadt der Kybele, der phrygischen Göttermutter, und damit Zentrum phrygischer Mysterienkulte (Strabo XIII 4,14). Offensichtlich hat aber ein Apollo-Archegetes-Kult den der Muttergöttin in der 2. Hälfte des 1. Jh.s n.Chr. verdrängt.[16]

Über die Anfänge des Christentums in Hierapolis ist uns verständlicherweise archäologisch kaum etwas bekannt.[17] Daß es dort Christen gebe, behauptet erstmals Kol 4,13.[18] Diese Stelle wäre dann der älteste Beleg für eine christliche Gemeinde in Hierapolis, sofern der pseudonyme Kol hier wirklich historisch zuverlässig ist.[19] Im 6. Jh. stieg das phrygische Hierapolis zur eigenständigen Bischofsmetropole auf und erreichte damit seinen kirchengeschichtlichen Höhepunkt.[20]

Doch genug der Prolegomena und zurück zu den Texten!

TEIL II: DIE INTERPRETATION DER FRAGMENTE

A) Auslegung der Einzelüberlieferungen

3. Kapitel: Auslegung der chiliastisch-apokalyptischen Fragmente

Mein Versuch, Papias als Theologen in konkreten geschichtlichen Bezügen zu verstehen (vgl. S.20ff), beginnt mit einer Auslegung von Irenäus, Adv.haer. V 33,3f (Fragment 1), die durch die Interpretation von Aussagen der Kirchväter über den papianischen Chiliasmus ergänzt werden muß. Hierher gehört auch die Analyse von Fragment 12. Anschließend ist zu fragen, wie weit sich eine geistliche Auslegung der Paradiesgeschichte und des Sechstagewerks der Schöpfung mit chiliastischen Vorstellungen vertragen, ob wir also der Darstellung des Anastasius Sinaita (Fragment 15 und 16) Glauben schenken dürfen.

§ 10 Auslegung von Fragment 1

Bereits die Diskussion der Echtheit dieses Stückes machte es erforderlich, verschiedene Passagen des Textes literarkritisch und damit überlieferungsgeschichtlich voneinander zu unterscheiden.[1] Nach einer Einleitung zitiert Irenäus in direkter, anschließend indirekter Rede ein Stück Presbyterüberlieferung (Adv.haer. V 33,3). Er fährt fort, daß diese Überlieferung auch durch Papias bezeugt werde, zu dessen Werk und Biographie sich Irenäus kurz äußert. Dieses Zwischenstück unterbricht das Referat, bevor es Irenäus mit der Darstellung des Gespräches zwischen Judas und Jesus fortsetzt. Literarkritisch ist aber zu beachten, daß dieser Schlußabschnitt nicht mehr auf der mündlichen Presbyterüberlieferung, sondern auf dem schriftlichen Bericht des Papias beruht. Irenäus schließt sein Referat mit dem Verweis auf Jes 11,6ff. Fragment 1 gliedert sich also in 5 Abschnitte:

I Einleitung: "Praedicta ... dicebat:"
II Jesus über die eschatologische Fruchtbarkeit:
  a) direkte Rede: "Venient dies ... benedic."
  b) indirekte Rede: "Similiter ... subjectione."
III Der Verweis auf Papias: "haec autem ... conscripti."

Bayerische Staatsbibliothek München

IV Der Judasdialog nach Papias:
a) Nachtrag zu II: "Et adjecit ... credentibus."
b) Judas und Jesus: "Et Juda ... in illa."
V Schluß: "Haec ergo tempora ..."

Zu weiteren Auslegung empfiehlt es sich, zunächst die Abschnitte I, III und V auszublenden, in denen ja Irenäus selbst sich zu Wort meldet, wobei literarkritisch der Wechsel von direkter zu indirekter Rede in Abschnitt II ebenso zu beachten ist wie der Umstand, daß Papias überlieferungsgeschichtlich als eine zweite Quelle neben einer mündlichen ersten zu gelten hat.[2] Trotz dieser Einschränkungen können wir II und IV als Papiasfragment interpretieren, da die Worte "Et adiecit dicens" das explizite Papiasreferat IV an II anschließen, so daß die Darstellung insgesamt der des Papias folgen wird und möglicherweise in der direkten Rede auch mit dem Wortlaut aus dem 4. Buch des Hierapolitaners übereinstimmt.

Wenden wir uns der Form des Textes II+IV zu, so können wir eine Verschachtelung beobachten. Für sich genommen ist Abschnitt II zunächst eine prophetische Verheißung, genauer gesagt eine Heilsschilderung, wie sie uns im AT z.V. aus Jes 2,1-4 (vgl. Mi 4,1-4) oder Jes 11,1-10 bekannt ist.[3] Wie in Heilsschilderungen des AT tritt Gott nicht als Sprecher auf, und im Unterschied zu den anderen prophetischen Gattungen von Heilsworten, nämlich Heilsorakel (oder Heilszusage) und Heilsverheißung (oder Heilsankündigung)[4] antwortet die Heilsschilderung nicht auf eine konkrete Not, sondern beschreibt visionär die gewandelte Wirklichkeit, die sich nicht nur auf den Bereich menschlicher Geschichte, sondern auch über die übrige Schöpfung erstreckt.

Die Heilsschilderung aus Teil II ist allerdings Jesus in den Mund gelegt worden und durch den Judasrahmen (Teil IVb) zu einem Apophthegma geworden, das man im Anschluß an R.Bultmann als Schulgespräch bezeichnen könnte.[5] Daß es sich bei der Überlieferung aus Adv.haer. V 33,3f um eine gegenüber z.B. synoptischen Traditionen relativ späte Bildung handelt, erhellt aus dem Interesse, welches urtümlichere Apophthegmata an äußerster Knappheit eines Jesuswortes haben.[6] Dagegen läßt der Presbyter Johannes Jesus eine langatmige Rede halten. Wir können nicht mehr entscheiden, ob uns Irenäus die Szene vollständig überliefert hat. Sollte dem tatsächlich so sein, dann würde Jesus den Wortwechsel über die eschatologische Fruchtbarkeit eröffnen. Dies aber entspräche ebenfalls späteren Formen von Apophthegmata. "Dem primären Apophthegma entspricht es, daß der Anlaß zu Jesu Äußerung an ihn herangebracht wird (abgesehen von den Berufungsgeschichten). Es ist ein Zeichen sekundärer

Bildung, wenn Jesus selbst die Initiative ergreift."[7]

Stilgemäß knapp fällt der Judasrahmen aus. Irenäus berichtet, daß Papias zufolge Judas der Verräter ungläubig fragte, wie der Herr die verheißene Fruchtbarkeit zustandebringen solle. Jesus antwortet denkbar knapp: "Videbunt qui venient in illa" und hat damit stilgemäß das letzte Wort in dieser Szene.[8] Von anderen Apophthegmata, die wir aus der synoptischen Tradition oder dem Joh kennen, unterscheidet sich der Judasdialog insofern, als vom Fragesteller Judas berichtet wird, er habe ungläubig, zweifelnd gefragt. Dieser Einzelzug erinnert an Mk 10,17ff.[9] Dort lesen wir die Geschichte vom reichen Jüngling, der alle atl. Gebote hielt, Jesu Aufforderung aber, seinen Besitz zu verkaufen, den Erlös an die Armen zu verteilen und Jesus nachzufolgen, nicht nachkam. In einem Anhang (V. 23-27)[10] stellt Jesus fest, daß die Reichen nur schwer ins Gottesreich kommen: εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ [τῆς] τρυμαλιᾶς [τῆς] ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν (V.25). Die Jünger reagieren erschrocken: οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες πρὸς ἑαυτούς· καὶ τίς δύναται σωθῆναι; (V.26), worauf Jesus antwortet, daß anders als bei den Menschen bei Gott kein Ding unmöglich sei. Ungewöhnlich bleibt natürlich, daß Jesu Gesprächspartner in Adv.haer. V 33,4 nicht pauschal die Jünger sind, sondern ausgerechnet Judas ist.[11] Zum ganzen Apophthegma, namentlich zum Judasrahmen, finden wir eine Parallele in Hippolyts Danielkommentar (IV 60).[12] K.BEYSCHLAG führt zum Judasrahmen außerdem Lk 1,8ff; 1,26ff; Joh 3,1ff als formgeschichtliche Parallelen an. Diese Überlieferungen gingen wie Mk 10, 17ff "auf vorsynoptische, vielleicht sogar gnostische Epiphanieszenen zurück"[13] Diese These ist freilich kaum haltbar und wird auch durch das beigebrachte gnostische Material nicht wahrscheinlicher.[14] Zum anderen müssen wir formgeschichtlich innerhalb der angeführten Texte deutliche Unterschiede feststellen, die eine pauschale Gegenüberstellung mit Adv.haer. V 33,3f verbieten. Zunächst einmal fallen die Überlieferungen der lukanischen Vorgeschichte Lk 1,5ff (bes. V.12.18) und Lk 1,26ff (bes. V.29.34 gattungsmäßig ganz aus dem Rahmen der Apophthegmata, deren Gegenstand ja immer Jesusworte sind. Die zur Debatte stehenden lukanischen Texte gehören der Gattung der Geschichtserzählung bzw. Legende an.[15]

Was nun Joh 3,1ff betrifft, so berichtet dieser Text von einem Gespräch zwischen dem Pharisäer[16] Nikodemus und Jesus, in dessen Zusammenhang Jesus feststellt: ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (V.3). Darauf fragt Nikodemus: πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον

εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι ; (V.5). Was sich hier entspinnt, ist eine von mehreren johanneischen Mißverständnisszenen, in denen die Fragen der Gesprächspartner Jesu durch einen doppeldeutigen Begriff oder eine zweideutige Wendung provoziert werden.[17] Vordergründig steht Jesu spirituellem Verständnis das materielle seiner Hörer gegenüber. Doch kann es für Joh keine Frage sein, daß eben Jesus den eigentlichen Sinn der Dinge erfaßt und nur vermeintlich die Begriffe im uneigentlichen Sinn gebraucht.[18] Adv.haer. V 33,3f ist aber keine Mißverständnisszene nach johanneischem Muster! Die von Beyschlag angeführten Texte können mit Ausnahme von Mk 10,17ff kaum als Parallelen zum Judasrahmen in Fragment 1 angesprochen werden. Ist schon die These anzuzweifeln, daß Beyschlags Belege auf möglicherweise gnostische Epiphanieszenen zurückgehen, so läßt sich die Annahme, insbesondere der Judasrahmen aus dem Papiasstück stamme aus der gleichen Richtung, keineswegs erhärten. Nichts deutet darauf hin, daß eine Urfassung dieser Szene "einst nichts Geringeres als die tatsächliche Epiphanie des Paradieses geschildert" habe.[19] Davon, daß die papianische Überlieferung "an die Stelle der Erscheinung des Paradieses die apokalyptische Weissagung auf das 1000jährige Reich eingesetzt und so das urchristliche Schauen der Urfassung in das christliche Glauben verwandelt" habe[20], kann keine Rede sein, da Beyschlags formgeschichtlichen Voraussetzungen nicht stimmen.

Wenden wir uns nun der Heilsschilderung (Teil II) unter traditionsgeschichtlichen Gesichtspunkten zu. Oft liest man, dieses Stück beschreibe die Fruchtbarkeit im Millennium[21]. Vom tausendjährigen Reich ist freilich explizit nicht die Rede. Dieses kann nur hinter den Wendungen "venient dies" und (in Teil IVb) "qui venient in illa" vermutet werden. Daß mit den verheißenen Tagen des Heils und dem Gottesreich wirklich das 1000jährige Reich gemeint ist, geht eigentlich nur aus der irenäischen Einleitung (Teil I) hervor.[22] Sie spricht von den Zeiten des Reiches, in welchem die Gerechten, von den Toten auferstanden, herrschen werden. Diese Beschreibung entspricht der Millenniumsidee in Apk 20,1-6. Auch dort gibt es im 1000jährigen Reich keine allgemeine Totenauferstehung, sondern nur die Auferstehung der christlichen Märtyrer.[23] καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη. οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη. Αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη(Apk 20,4f). Die allgemeine Totenauferstehung erfolgt erst nach Ablauf der 1000 Jahre und nach der Vernichtung der satanischen Mächte (Apk 20,11ff).[24] Was der Apokalyptiker über die Herrschaft der auferstandenen Märtyrer schreibt, findet sich ähnlich bei Irenäus wieder: "quando regnabunt iusti

surgentes a mortuis".

Von einer 10 000fachen Fruchtbarkeit im Millennium lesen wir in der Apk freilich nichts. In der christlichen Literatur der ersten Jh.e stoßen wir auf die Tradition der Fruchtbarkeit im Millennium an zwei Stellen, einmal in der Apokalypse des Paulus, zum anderen in einer Apokalypse Johannes' des Bruders Jesu. In der ApkPaul berichtet der Apostel fiktiv von seinen Erlebnissen, die er bei seiner Entrückung in den Himmel hat (vgl. II Kor 12). Unter anderem schaut Paulus vom Himmel herab auf das "Land der Verheißung". Dort heißt es (ApkPaul 21f):

"Und ich beschaute jenes Land, und ich sah einen Fluß, der floß von Milch und Honig, und am Ufer des Flusses waren Bäume gepflanzt voll Früchte; jeder Baum aber trug zwölfmal 12 Früchte im Jahr, mannigfaltige und verschiedene. Und ich sah das Geschöpf jenes Ortes und alles Werk Gottes, und ich sah dort Palmen von 20 Ellen, andere aber von 10 Ellen. Jenes Land aber war siebnmal heller als Silber. Und die Bäume waren voll von Früchten von der Wurzel bis zum Gipfel. Von der Wurzel jeden Baumes bis zu seinem Herzen waren 10 000 Zweige mit Zehnern von Tausenden von Trauben, [und es waren 10 000 Trauben an jedem Zweig] und es waren 10 000 Datteln an jeder Traube. Und so war es auch bei den Weinstöcken. Jeder Weinstock hatte 10 000 Reben, und jede Rebe hatte an sich 10 000 Beerentrauben, und jede Traube hatte 10 000 Beeren. Und dort gab es noch andere Bäume, Myriaden von Myriaden davon, und ihre Frucht war in demselben Verhältnis."[25]

Zur Traditionsgeschichte der Papiasüberlieferung trägt die ApkPaul kaum etwas bei, da sie vermutlich erst im 4. Jh. verfaßt wurde[26] und ihrerseits an dieser Stelle von jener Tradition abhängt, die erstmals von Papias schriftlich fixiert wurde. Wenn ApkPaul 22 zu Beginn schildert, daß am Ufer des Flusses von Milch und Honig (vgl. Ex 3,8) Bäume gepflanzt waren, die zwölfmal im Jahr Frucht trugen, so stammt dieser Einzelzug aus Apk 22,2. Die ApkPaul verbindet also die aus Papias bekannte Schilderung der Fruchtbarkeit im Millennium mit der Beschreibung der Fruchtbarkeit im himmlischen Jerusalem, welches in der Apk vom Millenium gerade unterschieden und von ewiger Dauer sein wird. Wie die ApkPaul auch sonst von älteren Texten abhängt, erweist sie sich auch an dieser Stelle als sekundäres Produkt, wobei sich nicht mehr entscheiden läßt, ob die Vorlage für ApkPaul 22 direkt das Stück aus dem 4. Buch des Papias oder Adv.haer. V 33,3f war.[27]

Zeitlich später liegt auch die koptische Apokalypse Johannes' des Bruders Jesu.[28] Jesus entrückt nach einem Eukomion, d.h. einer Lobrede auf Johannes den Täufer seine Jünger ins Paradies, wo Thomas nach dem Ertrag der

Bäume fragt. Darauf antwortet Jesus:

"I will hide nothing from you about the things concerning which ye have questioned me. As regardeth the vine, concerning the fruit of which ye have asked, there are ten thousand bunches of grapes upon it, and each bunch will produce six metrites[29] of wine. As regards the palm-trees in Paradise, each cluster yieldeth ten thousand dates, and each cluster is as long as a man is high. So likewise it is in the matter of the fig-trees: each shoot produceth ten thousand figs, an if three men were to partake of one fig, each of them would be satisfied. On each ear of the wheat which is in Paradise there are ten thousand grains, and each grain produceth six measures of flour. And the cedars also are on the same scale: each tree produceth ten thousand cones and is of a very great height. And the apple-tree and the thourakion-tree are of the same height; there are ten thousand apples on each shoot, and if three men were to partake of one apple, each of them would be satisfied."

Es finden sich jedoch keine christlichen, zeitlich vor Papias liegenden Texte, von denen der Hierapolitaner schriftlich abhängen könnte. Auf der Suche nach schriftlichen Quellen für die Tradition der eschatologischen Fruchtbarkeit werden wir vielmehr in den Bereich jüdischer Apokalyptik verwiesen.[30] So lesen wir im äthHen 10,19[31]:

"Allerlei liebliche Bäume werden auf 'ihr gepflanzt werden'; Weinstöcke wird man auf ihr pflanzen, und die auf ihr gepflanzten Weinstöcke werden 'Wein' in Überfluß tragen, und von allem Samen, der auf ihr gesät wird, wird ein Maß[32] 'tausend' tragen und ein Maß Oliven wird zehn Bat Öl geben."

Gegen Ende des 1. Jh.s n.Chr. prophezeit syrBar 29,5[33]:

"Auch wird die Erde ihre Frucht zehntausendfältig[34] geben; und an einem Weinstocke werden tausend Ranken sein, und eine Ranke wird tausend Trauben tragen, und eine Traube wird tausend Beeren tragen und eine Beere wird ein Kor[35] Wein bringen."

Diese traditionsgeschichtlichen Parallelen verraten einerseits die Nähe der papianischen Überlieferung zur jüdischen Apokalyptik[36], weichen andererseits doch zu sehr vom Wortlaut in Adv.haer. V 33,3f ab, als daß man schriftliche Abhängigkeiten annehmen dürfte. Insbesondere jener Einzelzug hat in äthHen 10,19 und syr Bar 29,5 keine Entsprechung, daß sich die Früchte selbst zum Verzehr anpreisen: "et cum eorum apprehenderit aliquis sanctorum botrum, alius clamabit botrus: Ego melior sum, me sume, per me Dominum benedic." Aus der relativ späten Periode 600-1100 n.Chr. führt L.Ginzberg[37] Midrasch

Tehillim 73,335 als Parallele an. Wenn jemand am Sabbat eine Feige pflücken wolle, so werde sie ausrufen: "Es ist Sabbat!" Wie H.J.DE JONGE[38] zu recht bemängelt, fordert die Frucht im Gegensatz zu der im Papiasstück gerade dazu auf, sie nicht zu essen. Zum anderen fehlt der Kontext enormer Fruchtbarkeit. Solch einen Kontext sucht de Jonge neuerdings in antiken griechischen Komödien, die öfters das Motiv sich selbst anbietender Nahrung verwenden, wenn sie vom goldenen Zeitalter unter der Herrschaft des Kronos berichten.[39] Es handelt sich um den antiken Mythos der γῆ αὐτομάτη, die an das bekannte Märchen vom Schlaraffenland erinnert. Allerdings stammen de Jonges Belege größtenteils aus dem 5.Jh.v.Chr. und haben mit dem Wortlaut aus Adv.haer. V 33,3 kaum Gemeinsamkeiten. Gerade in späterer Zeit werden die Belege über Nahrung, welche sich selbst zum Verzehr darbietet, spärlicher.[40] Vor allem aber kann de Jonge das spezielle Motiv sprechender Früchte auch in der antiken Komödie nicht nachweisen.[41] Nimmt man nun die Rede der Frucht in Adv.haer. V 33,3 genauer in Augenschein, so verwundert die Wendung "per me Dominum benedic". Wie de Jonge selbst wahrscheinlich macht[42], müssen diese Worte im griechischen Original ἐν ἐμὲ τὸν κύριον εὐλόγησον gelautet haben, wobei εὐλογεῖν Äquivalent für das hebräische ברך, das ἐν die Übersetzung eines hebräischen על ist.[43] Die Frucht fordert also dazu auf, über der Speise nach jüdischer Sitte das Dankgebet zu sprechen.[44] Dies zeigt, wie wenig die von de Jonge angeführten Traditionen aus der griechischen Literatur der Antike Adv. haer. V 33,3 gegenwärtig sind. Auch Teil IIb bleibt der jüdischen Traditionswelt verhaftet. Denn der Friede unter den Tieren wird im Anschluß an Jes.11,6ff verheißen, worauf Irenäus in Teil V explizit hinweist.

Überlieferungsgeschichtlich stellt sich natürlich die Frage, woher das vorliegende Traditionsstück in seiner jetzigen Form stammt. Hier verdient mangels schriftlicher Vorlagen der Teil I durchaus unser Vertrauen. Einleitend berichtet ja Irenäus, daß er im Folgenden ein Stück mündlicher Überlieferung weitergebe. Aus Teil III scheint in Verbindung mit Teil I hervorzugehen, daß Papias diese Überlieferung überhaupt erstmals verschriftlicht hat. Vorher wurde diese Überlieferung mündlich durch die Presbyter verbreitet. Sie selbst hätten das Apophthegma über den Apostel Johannes kennengelernt. Letztere Aussage scheint einer Prüfung allerdings nicht standhalten zu können. Denn der Vergleich mit Euseb, HE III 39,15 und dessen Hinweis HE III 39,7, daß Papias sich häufiger für bestimmte Traditionen auf den Presbyter Johannes des Proömiums (HE III 39,4) berufe, legt die Vermutung nahe, daß auch für die Überlieferung von der Fruchtbarkeit im Millennium nicht der Apostel, sondern

der Presbyter Johannes der Gewährsmann ist. Auf jeden Fall kommen wir überlieferungsgeschichtlich nicht weiter als bis zu den von Irenäus zitierten Presbytern. Was uns in Adv.haer. V 33,3f vorliegt, scheint darum die echte Neuschöpfung einer christlich-apokalyptischen Tradition zu sein, die einerseits jüdisch-apokalyptische Traditionen verarbeitete, andererseits Berührungen mit der Apk aufweist. Die Auslegung der weiteren Papiasfragmente zum Thema Chiliasmus wird dieses Ergebnis sowohl bestätigen als auch präzisieren.

§ 11 Die Vorstellung vom tausendjährigen Reich bei Papias

In Adv.haer. V 33,3f malt uns Papias das farbenfrohe Bild eines gesegneten messianischen Reiches vor Augen, an dessen handfester Sinnlichkeit kein Zweifel besteht.[1] Die redaktionellen Anmerkungen des Irenäus berechtigen uns zu der Annahme, daß das messianische Reich nach der Vorstellung des Papias nur von vorübergehender, tausendjähriger Dauer sein wird. Leider fehlen uns Zitate oder Exzerpte aus dem Papiaswerk, die uns hierüber genaueren Aufschluß geben könnten, wenngleich ich es für wahrscheinlich halte, daß sich Papias insgesamt noch ausführlicher über das Ende der Welt und die Ereignisse am Ende der Tage geäußert hat.[2] Euseb, HE III 39,12f (Fragment 5), Hieronymus, De vir.ill.18 (Fragment 7), Maximus Confessor (Fragment 14), Stephanus Gobarus (Fragment 18), sowie Photius (Fragment 19) weisen auf den Chiliasmus bei Papias hin und nehmen zu ihm teilweise Stellung, ohne freilich die etwaigen Unterschiede zwischen den papianischen Stoffen und anderen Überlieferungen von einem messianischen Zwischenreich zu erläutern. Immerhin bietet die Anzahl der Jahre, nämlich 1000, einen Anhaltspunkt für traditionsgeschichtliche Fragen, die sich an die aufgeführten Texte stellen lassen und das Bild der papianischen Eschatologie nicht ganz ohne Konturen lassen. Weiterhin werden wir zum Teil an kirchliche Schriftsteller verwiesen, die mit Papias in einem Atemzug genannt werden. Wenn sich bei den neben Irenäus verschiedentlich genannten Kirchenvätern auch kein eschatologisches Stück des Papias findet, so muß doch erwogen werden, ob Texte dieser Autoren Rückschlüsse auf die chiliastischen Hoffnungen des Hierapolitaners zulassen. Wo dies nicht der Fall ist, läßt sich immerhin untersuchen, in welchem Verhältnis die erwähnten Personen zur frühen kleinasiatischen Kirchengeschichte stehen, ob also der Chiliasmus des Papias in einer verfolgbaren Entwicklungslinie steht oder ein ziemlich vereinzeltes Phänomen ist.

Doch zunächst müssen wir der Traditionsgeschichte des Chiliasmus bei Papias nachgehen. Zu dieser tragen die Fragmente 14 und 18 wenig bei. Denn wenn Maximus Confessor in Fragment 14 berichtet, Papias habe im 4. Buch seines Werkes den Genuß irdischer Speisen nach der Auferstehung in Aussicht gestellt, und hinzufügt, daß Irenäus in Adv. haer. V dasselbe erwarte und Papias als Zeugen anführe, so hat er vom papianischen Chiliasmus offenkundig nur durch Irenäus gewußt. Und eben an Adv. haer. V 33,3f denkt auch Stephanus Gobarus bei Photius (Fragment 18), ohne daß wir über Irenäus hinaus Neues erführen.[3] Die Auslegung kann sich darum auf die Referate des Euseb und des Hieronymus konzentrieren.

11.1 Traditionsgeschichtliches. Wenngleich Hieronymus selbst das Papiaswerk nicht gelesen hat und in seiner Darstellung von Euseb abhängt, so weichen die beiden genannten Rezensenten in ihrer traditionsgeschichtlichen Erklärung des papianischen Chiliasmus erheblich voneinander ab! Euseb meint (HE III 39,12): ἃ καὶ ἡγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεξάμενον διηγήσεις ὑπολαβεῖν, τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτῶν μυστικῶς εἰρημένα μὴ συνεορακότα. Leider erfahren wir nicht, an welche apostolischen Erzählungen Euseb eigentlich denkt. Überhaupt befriedigt diese Erklärung nicht recht, wenn man sich die apokalyptische Ausrichtung zahlreicher Überlieferungen in den synoptischen Evangelien, namentlich die Eschatologie der Redenquelle Q vergegenwärtigt.[4] Papias befindet sich hier in guter Gesellschaft[5], die freilich von einem (tausendjährigen) Zwischenreich nichts vermeldet. Auf der Suche nach dem frühchristlichen Chiliasmus sind weiterhin alle außerkanonischen Stellen als unsicher auszuscheiden, die von einer teilweisen Auferstehung sprechen, ohne deutlich eine erste von einer zweiten Auferstehung wie Apk 20 zu unterscheiden.[6] Dagegen muß man Euseb vorhalten, daß der Apostel Paulus I Kor 15,23-25 eindeutig von einem Zwischenreich redet und sich lediglich über dessen Dauer ausschweigt.[7] Wenn Euseb Papias angreift, so könnte sich dieser neben der Apk sehr wohl auf Paulus berufen. Doch ist uns nicht bekannt, daß Papias sich irgendwo zu I Kor 15,23ff geäußert hat. Insgesamt hilft uns Euseb traditionsgeschichtlich nicht weiter.

Dagegen berichtet Hieronymus, De vir.ill 18 über den Hierapolitaner: "Hic dicitur mille annorum iudaicam edidisse δευτέρωσιν". Hieronymus verweist uns also auf die Mischna, d.h. die talmudischen Traditionen des Judentums. Freilich differieren die Angaben über die Dauer des Messias sowohl innerhalb der palästinischen, als auch der babylonischen Traditionen.[8] Sie berechnen für das Zwischenreich eine Zeit zwischen 40 und 7000 Jahren.[9]

Die Spekulationen fußen zum Teil auf verschiedenen Schriftstellen[10], zum Teil auf Versuchen, die messianische Erlösung nach dem Vorbild des Exodus aus Ägypten mit 40jähriger Wüstenwanderung zu deuten. Daneben spielt das Weltwochenschema eine Rolle, welches sich mit dem Schöpfungsbericht Gen 1 verbunden hat. Nach 2000 Jahren toraloser Zeit fallen weitere 2000 Jahre unter die Herrschaft der Tora, welche durch das 2000jährige Messiasreich abgelöst wird, bevor die 1000 Jahre des Weltensabbats anbrechen. Im NT finden sich Anklänge an die eschatologische Sabbatruhe in Hebr 4,1-13, doch ist solcher Weltensabbat nicht mit dem Millennium der Apk identisch.[11] Von einem tausendjährigen Messiasreich hat im rabbinischen Bereich allenfalls Rabbi Eliezer ben Hyrkanos (um 90 n.Chr.) gesprochen. Wäre die Tradition an dieser Stelle zuverlässig, so argumentierte er (Tan עקב 7b)[12] nicht etwa mit Ps 90,4, sondern mit Ps 90,15: "Erfreue uns soviele Tage, wie du uns beugtest, so viele Jahre, wie wir Unglück litten." Rechnet man nun die 400 Jahre des ägyptischen Aufenthaltes, die 111 Jahre der Fremdherrschaft in der Richterzeit und die 490 Jahre zusammen, welche nach der offiziellen synagogalen Chronologie zwischen dem babylonischen Exil und der Zerstörung Jerusalems durch die Römer lagen[13], so ergibt dies eine Leidenszeit von 1001, also rund 1000 Jahren, welcher Rabbi Eliezer zufolge laut Ps 90,15 eine 1000jährige Heilszeit entsprechen soll. Diese Berechnung ist aber die einzige talmudische Parallele zum Millennium der Apk und des Papias.

Fragen wir darum über Hieronymus hinaus nach den Vorstellungen von einem Zwischenreich in der jüdischen Apokalyptik.[14] Das Motiv eines Zwischenreiches begegnet uns in äthHen 91,11-19; 93,1-14, wo der Weltverlauf in 10 Wochen unterteilt wird. Die 8. Woche ist bereits die messianische Heilszeit. Sib 3,652-660 spricht vom Ansturm der Völker gegen das Messiasreich. Nach der Vernichtung der Feinde bricht Gottes endgültige Herrschaft an. Etwa gleichzeitig zur Apk vertritt IV Esr 7,28ff die Hoffnung auf ein 400jähriges Zwischenreich, das aber mit dem Tod des Messias endet. Nach IV Esr 12,34 (Adlervision) hat das Messiasreich bis zum Tag des Gerichtes Bestand. SyrBar 29,3; 30,1; 40,3; 74,2 kennt ebenfalls den Gedanken eines Zwischenreiches, ohne freilich dessen Dauer zu berechnen. Der himmlische Messias wird am Ende seiner Herrschaft in den Himmel zurückkehren (syrBar 30,1). Der Millenniumsidee kommt die samaritanische Eschatologie noch näher.[15] 6000 Jahre nach der Weltschöpfung tritt der Ta'eb, der Messias, auf, der als prophetischer Fürst herrscht, den mosaischen Kult erneuert und alle Völker bekehrt. Nach langer Regierungszeit stirbt er schließlich am Ende des 7. Jahrtausends, worauf das Weltgericht erfolgt.

Auf die Idee eines Zwischenreiches stoßen wir sowohl in der rabbinischen, als auch in der apokalyptischen Überlieferung des Judentums, oft allerdings nicht vor der ntl. Zeit. Hieronymus ist insofern zuzustimmen, als Papias' Lehre vom Millenium ohne die Entwicklung innerhalb der jüdischen Eschatologie nicht denkbar wäre. Bekanntlich stehen zunächst eine irdisch begrenzte messianische und eine transzendente apokalyptische Heilsvorstellung nebeneinander. Diese verschiedenartigen Gedankenkreise werden durch das Motiv des Zwischenreiches miteinander ausgesöhnt, indem nun die irdisch-messianische Heilszeit in ihrer Dauer begrenzt und dem apokalyptischen neuen Äon zeitlich vorgeschaltet wird.[16] Apk 20 hat im christlichen Bereich diese Harmonisierung vorangetrieben, indem dieses Kapitel in das Bild vom Millennium und der Heilszeit nach dem Weltgericht die zwei zunächst ganz unterschiedlichen Anschauungen von einer teilweisen und einer allgemeinen Totenauferstehung eingezeichnet hat.[17] Auf Papias ist die Vorstellung vom Millennium freilich nicht direkt aus dem Judentum, sondern nur über die Vermittlung durch mündliche christliche Überlieferung sowie Apk 20 überkommen. Zweifellos ist Apk 20 auf dem Boden jüdischer Eschatologie entstanden. Die hier vorgetragene Millenniumsidee ist aber nicht durch Übernahme einer bereits fest geprägten jüdischen Tradition, sondern als eine eigenständige Weiterentwicklung jüdischer Vorstellung im christlichen Kontext zu begreifen, zu der die jüdische Entwicklung der Eschatologie teilweise parallel läuft.[18] Wie Adv.haer. V 33,3f zeigt, hat sich die Idee vom Millennium in christlicher mündlicher Überlieferung ihrerseits weiter ausgebildet. Deutlich wird, daß Euseb von der hier nachgezeichneten Traditionsgeschichte wegen seiner Aversionen gegen die Apk nichts wissen wollte.[19] Aber auch Hieronymus' traditionsgeschichtliche Erklärung trifft nur indirekt zu.

11.2 Neben Papias genannte Kirchenväter. Am häufigsten wird Irenäus v. Lyon mit Papias in einem Atemzug erwähnt, so auch bei Euseb und Hieronymus. Das ist leicht erklärlich, da Irenäus neben Fragment 1 auch sonst dem Chiliasmus zugetan ist, namentlich in Adv.haer. V 30,4; V 32,1; 35f. Hieronymus nennt aber ferner Apollinaris v. Laodicea, Tertullian, Victorin v. Pettau und Lactantius als solche, die durch Papias zum Chiliasmus verleitet wurden. Für Tertullian verweist Hieronymus auf dessen Buch De spe fidelium. Zwar ist dieses Buch leider verlorengegangen, doch wird Hieronymus durch Tertullian selbst in dessen 3. Buch gegen Marcion bestätigt (Adv. Marcion. III 24)[20], wo er sich ausführlich zum Millennium äußert. Und in De Carnis resurrectione 25[21] lesen wir von einer zweifachen Auferstehung. Über Apollinaris v.

Laodicea wissen wir durch Hieronymus, in Is.18 prooem.[22], daß er gegen die durch Origenes inspirierten Vorbehalte Dionysius' v. Alexandrien gegenüber der Apk ankämpfte. Aber auch der Chiliasmus des Lactantius ist gut belegt.[23] Seine zwischen 304 und 313[24] n.Chr. abgefaßte Apologie mit dem Titel Divinae institutiones handelt im 7. Buch in chiliastischer Manier von den letzten Dingen (Div.inst. 7,14ff)[25]. Die Epitome, ein von Lactantius verfaßter Auszug seines genannten Hauptwerkes, greift das Thema wieder auf (Epit. 67)[26]. Victorin v. Pettau († 304) schrieb mehrere Bibelkommentare, von denen nur der zur Apk erhalten blieb.[27] Lange Zeit war er freilich nur in einer Bearbeitung des Hieronymus bekannt, der den chiliastischen Schluß des Buches unterdrückt hat und statt dessen Abschnitte aus dem Kommentar des Donatisten Ticonius (um 380 n.Chr.) einfügte, der den Chiliasmus in jeder Form verwarf.[28] Die chiliastische Tendenz des Victorinus macht sich auch in dem Fragment De fabrica mundi bemerkbar, welches wohl nicht aus seinem Gen-Kommentar, sondern aus einer speziellen Schrift über die Schöpfungswoche stammt.[29]

Hieronymus, De vir.ill. 18 geht auf die erwähnten Kirchenväter in 2 Sätzen ein. Während es über Irenäus und Apollinaris noch neutral heißt, sie seien Papias in seinen chiliastischen Anschauungen gefolgt (secuti), fährt er (ähnlich polemisch wie Euseb, HE III 39,12) fort, Tertullian, Victorinus und Lactantius seien durch diese Auffassung verführt worden (hac opinione ducuntur). Hieronymus macht aus seinem Herzen keine Mördergrube. Den Chiliasmus lehnt er prinzipiell ab. Wenn er wie Euseb Papias zum Urheber des altkirchlichen Chiliasmus erklärt, ist äußerste Vorsicht geboten, wenn wir in De vir.ill.18 Anhaltspunkte für eine chiliastisch-apokalyptische Entwicklungslinie suchen. Diese wird Gegenstand des 8. Kapitels sein.

§ 12 Die Fragmente 12, 15 und 16

Es bietet sich nun an, das Fragment 12 bei Andreas v. Caesarea, sowie die Fragmente 15 und 16 bei Anastasius Sinaita zu erörtern, da alle drei Texte weltgeschichtliche bzw. kosmologische Spekulationen zum Inhalt haben. Diese Anschauungen müssen außerdem mit den in § 10f behandelten Papiasüberlieferungen verglichen werden, um kritisch zu fragen, ob sich die Spekulationen von Fragment 12, 15 und 16 dem bisherigen Bild einfügen und also wirklich auf Papias zurückführen lassen.

12.1 Fragment 12. Um Apk 12,7f zu kommentieren, zitiert Andreas v. Caesarea zwei Sätze des Papias, die von einer irdischen Herrschaft göttlicher Engel und ihrem Untergang

erzählen. Apk 12 schildert bekanntlich die Verfolgung der (in welchem Sinn auch immer) Israel bzw. das neue Israel repräsentierenden himmlischen Frau[1], die den Messias zu Welt bringt. Ihr setzt der widergöttliche Drachen nach. Der Sohn wird entrückt, während die Frau in die Wüste flüchtet (Apk 12, 1-6). Καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος. καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἴσχυσεν οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ (12,7f). Der Drachen bzw. die alte Schlange, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς(12,9), wird besiegt und mitsamt seinen Engeln auf die Erde geworfen, wo er noch eine Weile seine Rückzugsgefechte führt. Doch ist der entscheidende Sieg über die widergöttlichen Mächte errungen, weshab in Apk 12, 10-12 bereits ein Hymnus angestimmt wird. Sollte Papias an diesen Mythos gedacht haben?

Apk 12,7ff beschreibt ein eschatologisches Ereignis, das auch in so unterschiedlichen Sätzen wie Lk 10,18[2] und Joh 12,31[3] thematisiert wird. Dahinter steht traditionsgeschichtlich freilich der Mythos vom Aufruhr der Engel und Gottes Kampf gegen die Chaosmächte, der ursprünglich nicht eschatologisch ist, sondern der ersten Schöpfung vorausgeht.[4] Hinter Apk 12,8 kann speziell die Vorstellung stehen, nach welcher der Satan seinen Platz im untersten Himmel hatte (vgl. AscJes 7,9ff; slHen 7,1).[5]

Die Sätze des Papias haben nun eine verblüffende Parallele bei Justin, Apologie II 5[6]: Ὁ θεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας ... τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν ἀγγέλοις, οὓς ἐπὶ τούτοις ἔταξε, παρέδωκεν. Die Engel übertraten jedoch diese Anordnung (παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν), zeugten Kinder mit Menschenfrauen, die sog. Dämonen, und verführten die Menschen zu allen Arten der Sünde. Anders als bei Papias wurde die Herrschaft der Engel darum aber nicht schon vorzeiten abgeschafft. Vielmehr ist es Christus selbst, der in die Welt gekommen ist, um die Dämonen zu stürzen (Apologie II 6). Deutlich ist bei Justin auf alle Fälle der Bezug zur Schöpfungsgeschichte, der noch durch die Anspielung auf Gen 6,2ff unterstrichen wird. Sehr wahrscheinlich hat auch Papias an eine Engelsherrschaft zu Beginn der Weltgeschichte gedacht.[7] Und obwohl Andreas v. Caesarea Papias im Zusammenhang mit Apk 12,7f zitiert, zeigt der Argumentationsverlauf seines Kommentars, daß er sich der Beziehung der Papiasworte zum Beginn der Schöpfung sehr wohl bewußt ist.[8] Unmittelbar vorher weist Andreas nämlich auf die Lehre einiger Kirchenväter hin, nach welcher der Teufel nach vollbrachter Weltschöpfung wegen seines Neides und Hochmuts aus dem Himmel geworfen wurde, wo er ursprünglich die Herrschaft über den Lufthimmel ausgeübt habe (vgl. Eph 2,2).

Die Worte des Papias dürfen deshalb nicht als dessen Auslegung der ihm bekannten Stelle Apk 12,7ff mißverstanden werden.[9] "Dieser Gedanke, welcher von den ältesten Vätern sehr oft, aber ohne alle Beziehung auf die Apokalypse überhaupt, geschweige auf die besondere Stelle XII, 7ff., ausgesprochen wird, gehört zur damaligen Lehre von den Engeln, insbesondere ihrem ursprünglichen Schöpfungsberuf."[10]

Zwischen dem Mythos vom vorzeitlichen Aufruhr der Engel und dem eschatologischen Sturz des Satans und seiner himmlischen Anhänger besteht nun in Apk 12,7ff freilich ein innerer Zusammenhang. "Da die Neuschöpfung die Schöpfung wiederholt, wiederholen sich auch die der Schöpfung vorausgehenden Kämpfe. Diese Kämpfe fallen aber mit einem Stück der irdischen Geschichte zusammen; das gemeinsame Stück ist die Endgeschichte."[11] Der Mythos über die gescheiterte Herrschaft der Engel über die Erde fügt sich also nahtlos in Papias' apokalyptisches Denken.

<u>12.2 Die Fragmente 15 und 16.</u> Anastasius Sinaita bemerkt im 1. Kapitel seines Buches über das Sechstagewerk (Fragment 15), daß Papias neben einer Reihe anderer Kirchenväter das sechstägige Schöpfungswerk auf Christus und die Kirche gedeutet habe. Diese Behauptung wird im 7. Kapitel (Fragment 16) dahin abgewandelt, daß Papias wie andere auch die Paradiesgeschichte geistlich (πνευματικῶς) auf die Kirche Christi bezogen und darüber hinaus die Existenz eines gewissen geistlichen Paradieses (πνευματικόν τινα παράδεισον) verfochten hätte.

Den älteren Auslegern haben diese Fragmente keine Schwierigkeiten bereitet. So kommentiert A.Hilgenfeld Fragment 15: "Die biblische Schöpfungsgeschichte, auf welche die Gnostiker ihre Grundlage von dem unvollkommenen Weltschöpfer stützen, hat schon Papias auf Christum und die Kirche gedeutet."[12] Und zu Fragment 16 bemerkt er: "Auch die biblische Erzählung vom Paradiese ward von den Gnostikern ausgebeutet. Papias hat sie also auf die Kirche Christi gedeutet, wohl nicht ohne Anschluß an Offbg.Joh. 2,7. 22,2."[13] Und lapidar ergänzt K.L. Leimbach, diese Fragmente "lassen uns eine gewisse Vorliebe des P. [=Papias] für typisch-allegorische Schriftauslegung erkennen."[14]

Der aufmerksame Leser stutzt allerdings. Hat nicht Euseb, HE III 39,12f gerade dies an Papias' Exegese bemängelt, daß sie für den verborgenen - wir können sagen allegorischen - Sinn einfach kein Verständnis zeige?! Wie reimt es sich zusammen, daß derselbe Papias, der auf ein leibliches Reich Christi (σωματικῶς; HE III 39,12) hoffte, gleichzeitig von einem geistlichen Paradies gesprochen haben soll? Durch den Hinweis auf gnostische Auslegungen

der Schöpfungsgeschichte, gegen die Papias seine Auslegung richte, wird diese Schwierigkeit nicht beseitigt.

Traditionsgeschichtlich ist Hilgenfelds Hinweis auf Apk 2,7; 22,2 gar nicht so abwegig. Der erhöhte Christus schließt seine Botschaft an die Gemeinde zu Ephesus mit einem Überwinderspruch: Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὅ ἐστιν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ. Paradiesische Bäume des Lebens sind auch im himmlischen Jerusalem gepflanzt (Apk 22,2).[15] Apk 2,7 sagt, daß der Lebensbaum im Paradies ist. Die präsentische Formulierung läßt an eine transzendente gegenwärtige Existenz des Paradieses denken, wie auch das himmlische Jerusalem nicht erst am Ende der Tage neu errichtet wird, sondern quasi präexistent im Himmel verborgen ist, bis es dereinst vom Himmel herabkommen wird. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß der Apokalyptiker Johannes sein Augenmerk ganz auf das Heil im himmlischen Jerusalem richtet und nicht in Apk 2,7 auf einen zweiten Ort des Heils, nämlich ein wiederkehrendes Paradies anspielt. Traditionsgeschichtlich handelt es sich allerdings beim transzendenten Paradies und dem himmlischen Jerusalem um zwei unterschiedliche Heilsvorstellungen, die abweichend von der Apk in der Predigt der irenäischen Presbyter in ein abgestuftes System eingegliedert werden.[16] Wie die Presbyter nach Irenäus, Adv.haer. V 36,1f lehren, werden einige der Auferstandenen in den Himmel, einige ins Paradies, andere in die himmlische Stadt versetzt werden. Der Ort des Aufenthalts hängt davon ab, ob einer hundertfältig, sechzigfältig oder dreißigfältige Frucht gebracht hat.

Die Hoffnung auf das wiederkehrende Paradies, in welchem der Baum des Lebens steht (Apk 2,7), findet sich auch in der jüdischen Eschatologie (TestLev 18; äthHen 24,4; 25,4f u.ö.).[17] Darüber hinaus kennt die alte Synagoge ein dreifaches Paradies, nämlich das Paradies Adams (Gen 2,8ff), das Paradies der Seelen, in welchem sich die entschlafenen Gerechten in einem Zwischenzustand befinden, und das endzeitliche Paradies, in welches die Seligen nach der Auferstehung gelangen.[18] Interessanterweise heißt das endzeitliche Paradies in IV Esr 7,36 "paradisus iucunditatis", womit offenbar Gen 2,15 (LXX) nachgeahmt wird: παράδεισος τρυφῆς = גן עדן.[19] Παράδεισος τρυφῆς ist aber auch genau die Bezeichnung, welche die irenäischen Presbyter (Adv.haer. V 36,1) auf das endzeitliche Paradies anwenden![20] Dabei muß beachtet werden, daß nicht immer deutlich zwischen dem Paradies der Seelen und dem endzeitlichen Paradies unterschieden wird.[21] Hinzu kommen neben allen Unterschieden in den einzelnen Ausmalungen der Paradiese Unklarheiten über den Ort des endzeitlichen Paradieses. Während viele Rabbinen das endzeitliche Paradies mit dem gegenwärtig

irgendwo auf der Erde verborgenen Paradies identifizierten, gab es auch spiritualistische Kreise, die die Vollendung überhaupt nicht im Diesseits erwarteten und statt eines irdischen ein himmlisches Paradies erhofften (syrBar 5,18; slHen 8,1ff).[22] Unklar ist, wo IV Esr das endzeitliche Paradies lokalisiert. Vermutlich wird das Paradies IV Esr 7,36 gegenüber der Gehenna auf der Erde liegen, wohin sich auch das himmlische Jerusalem hinabsenkt (7,26; 10,27.54). Ungewiß bleibt aber, ob das Paradies in IV Esr 7,26 wie das himmlische Jerusalem als transzendente Größe gedacht ist, oder ob das verborgene Land, welches sich zeigen wird, das auf Erden verborgene Paradies Adams ist.[23] Himmlisches Jerusalem und Paradies werden übrigens auch in syrBar 4 nebeneinander erwähnt.

Soviel ist jedenfalls deutlich, daß uns sowohl Apk 2,7; 22,2, als auch Irenäus, Adv.haer. V 36,1f auf Traditionen hinweisen, die es sehr wohl denkbar erscheinen lassen, daß Papias von einem endzeitlichen Paradies gesprochen hat, welches trotz seiner bei Papias anzunehmenden Sinnlichkeit transzendent oder geistlich gedacht wäre. In diesem Zusammenhang sei auch an die Passio Perpetuae et Felicitatis (202/203 n.Chr.) erinnert, deren Redaktor vielleicht der Montanist Tertullian war.[24] In Traumgesichten wird das Paradies mit dem guten Hirten und den weidenden Schafen erblickt.[25] Traditionsgeschichtlich haben wir damit aber lediglich die Möglichkeit eines Paradieses im chiliastisch-apokalyptischen Kontext beschrieben. Sie kann für Papias nicht ausgeschlossen werden und hat sogar eine gewisse Wahrscheinlichkeit, wenn man an die irenäische Presbyterüberlieferung denkt. Freilich verbietet es sich aus methodischen Gründen, Papias ohne Quellennachweis die gleichen Vorstellungen aus Adv.haer. V 36,1f zu unterstellen. Einerseits ist zwischen den irenäischen Presbytern und Papias überlieferungsgeschichtlich zu unterscheiden[26], andererseits spricht Anastasius Sinaita am Ende des Fragmentes 16 viel zu blaß vom geistlichen Paradies, als daß wir Konkretes über die möglichen Anschauungen des Papias erführen.

Doch gesetzt den Fall, Papias habe vom endzeitlichen Paradies gesprochen, so verträgt sich eine derartige Anschauung kaum mit einer Deutung der Paradiesgeschichte Gen 2,8ff auf die Kirche Christi![27] Wenn beispielsweise Irenäus, Adv.haer. V 20,1 die Kirche als "paradisus in hoc mundo" tituliert, so hat das mit dem besprochenen endzeitlichen Paradies herzlich wenig zu schaffen. Ebenso unverständlich ist die Bemerkung in Fragment 15, Papias habe das Sechstagewerk der Schöpfung auf Christus und die Kirche gedeutet. Diese Beschreibung träfe wohl

eher auf Augustin, De civitate Dei, bes. 20,7.9 zu. Augustins Auslegung von Apk 20 steht aber zum Chiliasmus des Papias gerade im Widerspruch, wird doch nun das 1000jährige Reich mit der Kirche identifiziert. G.E. Steitz meinte seinerzeit, daß Papias "nach Analogie der sechs Schöpfungstage sechs Chiliaden des Weltverlaufes, als den Sabbath aber das tausendjährige Reich und mit demselben die volle Wiederherstellung des paradiesischen Urstandes angenommen habe"[28]. Als Parallele ließe sich Barn 15,4 anführen. Dort wurde erstmals in der christlichen Literatur die Vorstellung einer Frist von 6000 Jahren zwischen der Schöpfung und der Wiederkunft Christi vertreten. Die Barn 15,4 entfaltete Anschauung geht möglicherweise auf eine durch Jub 4,30 inspirierte Kompilation von Gen 1 und Ps 90,4 zurück und wurde ihrerseits das Vorbild für die chiliadische Hexaemerontypologie des Irenäus, Adv.haer. V 28,3.[29] Doch eben von alldem ist bei Anastasius Sinaita gar keine Rede!

Nun könnte ja eine Untersuchung der Vorstellungen bei den Kirchenvätern Aufschluß geben, die in Fragment 15 und 16 neben Papis erscheinen. Doch wird diese Hoffnung enttäuscht. Der Hinweis auf Clemens Alexandrinus in Fragment 15 ist viel zu vage. Von Pantänus haben wir keine Schriften in Händen, und der Name Ammonius ist recht dunkel, da nicht einmal klar ist, welchen Ammonius Anastasius eigentlich meint.[30] Aber auch Fragment 16 bleibt recht undurchsichtig. Wieder werden Clemens und Pantänus erwähnt. Daß Philo unter den kirchlichen Exegeten auftaucht, ist nicht mehr als eine traditionelle Floskel.[31] Auch fragt man sich, was Justin der Märtyrer und die beiden Kappadozier Gregor in dieser Namensliste zu suchen haben.[32] Einzig Irenäus kann wirklich als Zeuge für eine Deutung des Paradieses auf die Kirche aufgerufen werden.

Alles in allem erweckt Anastasius Sinaita nicht den Eindruck, seine Erkenntnisse einem intensiven Quellenstudium zu verdanken. Was Papias betrifft, so könnte einzig die Behauptung zutreffen, daß er in irgendeiner Form vom endzeitlichen Paradies gesprochen hat. Falls dem so wäre, wüßte Anastasius dies nur vom Hörensagen. Daß er die Bücher des Papias selbst vorliegen hatte, wie J.B.Lightfoot behauptet hat[33], ist völlig ausgeschlossen. Abgesehen vom letzten Satz in Fragment 16 kommen die Exzerpte des Anastasius als Quellen zum Papiaswerk nicht länger in Betracht.

4. Kapitel: Die πρεσβύτεροι und ihr Einfluß auf Papias

Die Analyse der chiliastischen Stücke bei Papias hat uns mehrfach auf gewisse πρεσβύτεροι verwiesen, deren Einfluß auf die eschatologischen Vorstellungen des Papias nicht unerheblich ist. Es liegt nahe, jetzt der Herkunft und Eigenart dieser Tradentengruppe nachzugehen, zumal Papias selbst seine überlieferungsgeschichtliche Abhängigkeit von πρεσβύτεροι im Proömium seines Werkes (HE III 39,3f) eigens betont. Dieser Einfluß scheint sich nicht auf chiliastische Überlieferung beschränkt zu haben, was auch Eusebs Darstellung in HE III 39, insbesondere sein Kommentar zum Prolog unterstreichen. Mindestens teilweise lassen sich unapokalyptische Überlieferungen unterschiedlichsten Inhalts, die zunächst ein wenig beziehungslos neben den chiliastischen Stücken stehen, auf πρεσβύτεροι zurückführen, so daß es deren Unterweisungen sind, die ganz verschiedenartige Teile des papianischen Materials überlieferungsgeschichtlich verklammern. Das vorliegende Kapitel leistet daher zweierlei. Zum einen führt es die Untersuchungen des 3. Kapitels fort, indem es die Frage nach Entwicklungslinien vorantreibt. Zum anderen leitet es zur Untersuchung sonstiger, nicht eschatologischer Stücke des Papias über.

§ 13 Πρεσβύτεροι und ihre Schüler - eine Begriffsanalyse

Auf die Beziehungen zwischen Papias und πρεσβύτεροι im Bereich chiliastischen Denkens hat uns Irenäus aufmerksam gemacht. Dessen Sprachgebrauch, auf den ich teilweise schon in § 3.3 eingegangen bin, darf freilich nicht ohne weiteres Papias unterstellt werden, da dessen Werk zeitlich früher liegt. Expressis verbis spricht der Hierapolitaner von πρεσβύτεροι in den bei Euseb erhaltenen Zitaten, so daß sich die Begriffsanalyse textlich zunächst auf HE III 39 (bzw. Hieronymus, De vir. ill. 18) konzentriert.

13.1 Das Wort πρεσβύτερος in Fragment 5. Papias führt in seinem Prolog dreimal eine Gruppe von πρεσβύτεροι im Plural ein. Daneben gebraucht er πρεσβύτερος zweimal singularisch. Im Proömium erwähnt er ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης und beruft sich in HE III 39,15 für seine Markusüberlieferung auf ὁ πρεσβύτερος. Da es sich in den beiden letztgenannten Fällen jeweils um eine besondere Einzelgestalt handelt, wie der bestimmte Artikel beweist, empfiehlt es sich, die Begriffsanalyse zu

unterteilen und den singularischen Sprachgebrauch gesondert zu behandeln. Ich wende mich also zunächst den pluralischen Formulierungen im Prolog zu.

In HE III 39,3 führt Papias Überlieferungen, die er in seine eigenen Ausführungen einflicht auf einen Kreis von πρεσβύτεροι zurück, für die er den bestimmten Artikel gebraucht: παρὰ τῶν πρεσβυτέρων. An welche Personen er denkt, wird nicht deutlich, wohl aber, daß es sich um eine dem Papias und seinen Lesern[1] bekannte Gruppierung handelt.

In HE III 39,4 beruft sich Papias zum einen auf Leute, die den Presbytern nachgefolgt sind (παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις), welche er zum anderen nach den Worten der Presbyter selbst fragt: τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας κτλ. Nun ist es eine geläufige Regel der Auslegung, daß der spezifische Gebrauch einer Vokabel aus ihrem jeweiligen Kontext hervorgeht. Dafür scheint HE III 39,4 einige Hilfen zu geben. Doch bin ich auf die grammatischen Probleme dieser Satzkette bereits oben[2] näher eingegangen. Auf rein grammatischem Wege läßt sich nicht ausmachen, ob die πρεσβύτεροι von den anschließend aufgezählten Herrenjüngern bzw. Aposteln[3] zu unterscheiden oder mit ihnen identisch sind.

Aber auch die Erläuterungen derjenigen, die das Papiaswerk noch selbst gelesen haben, helfen uns nicht weiter, sondern bestätigen nur noch einmal die grammatische Mehrdeutigkeit von HE III 39,4. Euseb paraphrasiert: ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι (HE III 39,7; vgl. 39,2). Er hat also die πρεσβύτεροι mit Andreas, Petrus und den übrigen Aposteln identifiziert.[4] Irenäus dagegen, der ja in Adv.haer. V 33,3f ebenfalls erkennen läßt, das Proömium des Papias gelesen zu haben, unterscheidet wie auch an anderen Stellen seines Werkes die Presbyter deutlich von den Aposteln.[5]

Völlig leer geht der Leser in HE III 39,4 freilich nicht aus. Immerhin entnehmen wir dem Kontext, daß den πρεσβύτεροι Leute nachgefolgt sind (παρηκολουθηκώς) und gelegentlich zu Papias nach Hierapolis kamen (τις ... ἔλθοι). Nun könnte man die Vokabel παρακολουθεῖν theoretisch im übertragenen Sinne verstehen, als werde nur in geistiger Hinsicht ein Schülerverhältnis beschrieben.[6] Doch das anschließende ἔρχομαι deutet auf Ortswechsel, sprich: Reisetätigkeit hin.[7] In diesem Kontext scheint das durch παρακολουθεῖν angesprochene Schülerverhältnis eine Wanderlehrerschaft vorauszusetzen.[8]

Diesem Bild entsprechen allerdings die in HE III 39,4 genannten Apostel in der HE III 39,15 festgehaltenen Vorstellung des Papias. Gegen die Identifizierung der πρεσβύτεροι mit den Aposteln spricht aber der sprachliche Befund in der frühchristlichen Literatur sowohl vor als nach Papias[9], welche die 12 Apostel niemals als πρεσβύτεροι bezeichnet hat. Gegen diese Feststellung hat man wiederholt I Petr 5,1 ins Feld geführt, wo sich der fiktive Autor Petrus ὁ συμπρεσβύτερος nennt.[10] Doch läßt sich zeigen, wie wir noch sehen werden, daß I Petr 5,1 den allgemeinen Befund nur bestätigt. Vor allem aber ist dieser Vers weit davon entfernt <u>die</u> Apostel als <u>die</u> πρεσβύτεροι zu bezeichnen![11] Genau das wäre aber bei entsprechender Interpretation im Papiasprolog der Fall! Für solch einen pauschalen, kollektiven Plural οἱ πρεσβύτεροι = οἱ ἀπόστολοι lassen sich keine Belege beibringen.

Da uns die Papiasfragmente keinen weiteren Aufschluß über den Sprachgebrauch des Papias geben, seien im folgenden die unterschiedlichen Verwendungen von πρεσβύτερος/πρεσβύτεροι in der frühchristlichen Literatur nachgezeichnet.[12]

<u>13.2 Πρεσβύτερος als Altersbezeichnung.</u> Rein sprachlich betrachtet ist πρεσβύτερος der Komparativ zu πρέσβυς und wird teilweise auch in der christlichen Literatur in diesem Sinne gebraucht, sei es um den älteren von zweien zu bezeichnen[13], sei es, um pauschal den Gegensatz der älteren zur jüngeren Generation auszudrücken. Im letzteren Fall wird der Plural πρεσβύτεροι zumeist mit dem bestimmten Artikel gebraucht. Den Gegenpol bilden die νεώτεροι [14], wobei οἱ πρεσβύτεροι an Stellen wie I Petr 5,5 und I Clem 1,3 im doppelten Wortsinn benutzt wird. Die Alten welche man ehren soll, sind zugleich Gemeindebeamte.[15] Daneben findet sich πρεσβύτερος auch im absoluten Sinn ohne komparative Bedeutung.[16] Οἱ πρεσβύτεροι bezeichnen sodann die Vorfahren (Hebr 11,2). In diesem Zusammenhang nimmt der Begriff in Mk 7,1-23(V.3.5) bzw. Mt 15,1-20(V.2), also im Streitgespräch über rein und unrein, eine besondere Bedeutung an. Wie später im Judentum sind die πρεσβύτεροι an dieser Stelle nicht allgemein Überlieferungsträger einer älteren Generation, sonderen speziell Schriftgelehrte.[17]

<u>13.3 Frühchristliche "Väter".</u> In der frühchristlichen Literatur findet sich nun verschiedentlich ein Sprachgebrauch von πρεσβύτερος, der sich zwar im Bedeutungsfeld von 13.2 bewegt und Glieder der älteren Generation anspricht, dabei aber speziell an solche denkt, die als Tradenten authentischer urchristlicher Überlieferungen und Lehren gelten. G.BORNKAMM hat seinerzeit vorgeschla-

gen, ihren Würdenamen πρεσβύτεροι mit "Väter" zu übersetzen.[18] Diese Verwendung ist hinreichend durch Irenäus, aber auch Clemens Alexandrinus, Origenes und Hippolyt v. Rom belegt.

Für Irenäus' Sprachgebrauch darf ich noch einmal an § 3.3 erinnern. Irenäus redet von den πρεσβύτεροι als einer homogenen Gruppe, deren Bedeutung nicht aus einer Gemeindefunktion, die sie wahrnähmen, sondern aus ihrem Schülerverhältnis zu den Aposteln, namentlich zum Apostel Johannes erwächst.[19] Sie sind nicht nur Gewährsleute für Nachrichten über den irdischen Jesus und seine Worte (Adv.haer. II 22,5; V 33,3f), sondern wie der Presbyter aus Adv.haer. IV 27-32 Lehrautoritäten im Kampf gegen die Häresie auf dem Gebiet der Exegese und der umstrittenen Glaubensinhalte. Sie werden falschen Presbytern gegenübergestellt und gelten Irenäus nicht nur als Glieder der apostolisch rechtgläubigen Traditionskette, sondern auch als solche der bischöflichen Sukzession (Adv.haer. IV 26,2.4; V 20,1.2). "Gleichwohl ist nicht zu verkennen, daß Lehrerstand u[nd] Bischofsamt hier nachträglich verkoppelt sind, um so auf zwiefachem Weg die Kompetenz der ap[ostolischen] Lehre zu sichern. Denn die Presbyterzitate selbst rekurrieren noch nirgends auf das bischöfliche Amt dieser 'Apostelschüler'."[20]

Auch Clemens Alexandrinus beruft sich auf πρεσβύτεροι als die Lehrer aus vergangenen Zeiten, denen die Kirche die Sammlung und Weitergabe von Nachrichten über die Apostel verdankt, die aber auch über die rechte Auslegung von AT und NT[21] wachen (Strom I 11,3). Im Unterschied zu Irenäus bezeichnet Clemens nicht nur Apostelschüler, sondern auch andere Lehrer der früheren Generation als πρεσβύτεροι, sofern sie apostolische Überlieferungen und wahre Erkenntnis weitergeben (Frgm.8 [Hypotyposeis]; Frgm.25 [De pascha]). Namentlich seinen Lehrer Pantänus nennt Clemens μακάριος πρεσβύτερος (Frgm.22 [Hypotyposeis]), den er wohl auch in jenen Fällen meint, in denen er absolut ὁ πρεσβύτερος gebraucht.[22] Solche Lehrer stehen aber nicht in bischöflicher Sukzession, sondern sind gegenüber Gemeindeämtern frei.[23] In Vielem stehen die Presbyter des Clemens der Gnosis nahe, doch bleiben sie wie Clemens selbst durch ihre Bindung an das AT und den (bei Clemens noch offenen)[24] ntl. Kanon von der Häresie geschieden.[25]

Von Origenes, der exegetische Erläuterungen von πρεσβύτεροι anführt[26], wird im Unterschied zu Clemens die Zugehörigkeit der Lehrer zum Klerus betont.[27] Und während Clemens Zeit seines Lebens Laie blieb, strebte Origenes konsequenterweise die Weihe zum klerischen Presbyter an,

die er schließlich in Cäsarea erlangte.[28] Bei Origenes wird also eine Entwicklung vorausgesetzt, die sich mit der fiktiven Bindung der Presbyter an die bischöfliche Sukzession bei Irenäus, aber auch mit dem Presbyterbild Hippolyts v. Rom berührt. Hippolyt erwähnt "Älteste", die Apostelschüler oder deren Schüler, in Smyrna aber auch Inhaber der Disziplinargewalt sind.[29]

Rückblickend weist der Sprachgebrauch von πρεσβύτεροι für frühchristliche Lehrer oder "Väter" manche Unterschiede aber auch viele Gemeinsamkeiten zwischen den genannten Autoren auf. Gemeinsam ist den πρεσβύτεροι bei allen genannten Kirchenvätern die Zugehörigkeit zur apostolischen Lehrsukzession. Mehrfach begegnen wir außerdem dem Phänomen, daß sich jemand über das Väterkollektiv hinaus auf einen besonders exponierten Lehrer, einen herausragenden πρεσβύτερος beruft. Für Irenäus war dies der anonyme Presbyter aus Adv.haer. IV 27,1, für Clemens Alexandrinus sein Lehrer Pantänus. Auch Justin der Märtyrer muß hier erwähnt werden, der Lehren von einem παλαιός τις πρεσβύτης (Dial 3) empfangen hat. Aus dem Martyrium des Justin (c.3) wissen wir, daß dieser "Vater" seinen Unterricht an einer besonderen Lehrstätte in Rom abhielt.[30] Eine religionsgeschichtliche Parallele zu den frühchristlichen Vätern und ihrer Lehrsukzession bietet die etwa gleichzeitige Ausbildung der Lehrsukzession im jüdischen Rabbinat. Die Presbyterüberlieferungen lassen sich durchaus mit den rabbinischen Vätersprüchen vergleichen.[31] Das für die christlichen Alexandriner typische Nebeneinander von Schriftlektüre und Berufung auf mündliche Vätertraditionen findet man freilich schon bei Philo (VitMos I 4); es ähnelt nicht nur dem jüdischen Lehrbetrieb, sondern auch dem Unterrichtswesen antiker philosophischer Schulen.[32]

Im Sinne der frühchristlichen "Väter" hat man vermutlich auch den πρεσβύτερος zu verstehen, als welchen sich der Verfasser des II und III Joh vorstellt. Er beruft sich mit dieser Sebstbezeichnung auf eine ihm bisher allgemein zuerkannte, jedoch nun durch einen gewissen Diotrephes bestrittene Autorität. Der Verfasser will wohl kaum nur sein hohes Alter ausdrücken. Daß sich hinter dem Presbytertitel ein Apostel, sprich: Johannes verbirgt, hat man wiederholt behauptet, worauf ich im einzelnen noch in § 14 zu sprechen komme. Doch wäre einerseits einem Apostel gegenüber das Verhalten des Diotrephes höchst verwunderlich, wie andererseits der Verfasser des III Joh in solch einem Konflikt wohl kaum einen kräftigen Hinweis auf sein Apostolat unterlassen hätte.[33] Aber auch das Mitglied eines lokalen Gemeindepresbyteriums kann nicht gemeint sein. Schon die bloße

Bezeichnung ὁ πρεσβύτερος wäre im Munde eines gemeindlichen Amtsträgers kaum denkbar; "denn die Presbyterwürde besteht immer nur im Rahmen eines Kollegiums, nie in der Vereinzelung"[34].

Diotrephes scheint nicht nur der Erste in der Gemeinde sein zu wollen (φιλοπρωτεύων ; III Joh 9), sondern tatsächlich ein Gemeindefunktionär zu sein, der mit sichtlichem Erfolg verhindert, daß von außen durch den Presbyter und seine Boten in seine Gemeinde hineinregiert wird.[35] Er weist nicht nur die Boten des Presbyters, die einen Brief desselben überreichen wollen, aus der Gemeinde, sondern exkommuniziert zudem noch alle Gemeindeglieder, welche die Boten beherbergen möchten (III Joh 9f). Unter den Boten des Presbyters haben wir uns also Wanderprediger vorzustellen, die jener in II Joh 10f scharf von häretischen Wanderaposteln unterschieden wissen will (vgl. III Joh 5-8).[36] Dies alles legt nahe, daß wir uns unter dem πρεσβύτερος wenn nicht gar einen Wanderprediger, so doch eine Lehrergestalt im Sinne des hier verhandelten Sprachgebrauches vorzustellen haben.[37]

13.4 Πρεσβύτερος als Amtsbezeichnung. In der christlichen griechischen Literatur gehören πρεσβύτεροι neben den ἀρχιερεῖς und γραμματεῖς zum Jerusalemer Synhedrium[38] und repräsentieren allem Anschein nach den jüdischen Laienadel.[39] Älteste, זְקֵנִים , nannte man im Judentum auch die Mitglieder einer örtlichen γερουσία, sowie gelegentlich die lokalen Synagogenvorsteher.[40]

Πρεσβύτερος ist aber vor allem eine Amtsbezeichnung in den christlichen Gemeinden geworden, wobei nicht nur an das jüdische Vorbild, sondern auch an die gleichnamigen Mitglieder griechischer Seniorenvereine zu erinnern ist.[41] Die Stellung der christlichen πρεσβύτεροι fällt ausweislich der verschiedenen Schriften zum Teil recht unterschiedlich aus.

Die Act kennen πρεσβύτεροι als Funktionsträger der Jerusalemer "Urgemeinde" nach der Art eines jüdischen Synagogenvorstandes.[42] Meist erscheinen sie zusammen mit den Aposteln in der Wendung οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι.[43] Act 15; 16,4 denkt sich dieses Doppelgespann jedoch nicht nur analog zu einem lokalen Synagogenvorstand, sondern als obersten "Gerichtshof und maßgebliche Lehrinstanz für die Gesamtkirche"[44] und damit als Gegenstück zum jüdischen Synhedrium. Eine Gemeindeverfassung nach Art der Diasporasynagoge repräsentiert der Jak für das (hellenistische?) Judenchristentum. Jak 5,14 kennt als einziges Amt die πρεσβύτεροι.[45]

I Petr setzt seiner Adresse zufolge (I Petr 1,1) das Presbyteramt in Gemeinden des ursprünglich paulinischen

Missionsgebietes in Kleinasien voraus.[46] Die Einzelheiten I Petr 5,1-4 lassen deutlich erkennen, daß es sich bei den ermahnten πρεσβύτεροι nicht einfach um die Angehörigen der älteren Generation im Unterschied zu den anschließend angesprochenen νεώτεροι (I Petr 5,5a)[47], sondern um die Mitglieder eines patriarchalischen Presbyterrates handelt.[48] Der fiktive Verfasser des Briefes, Petrus, ermahnt die Presbyter als ὁ συμπρεσβύτερος. Diese Bezeichnung wenden später Irenäus in seinem Brief an Victor (Euseb, HE V 24,14) und der Antimontanist (HE V 16,5) an; eine später geläufige kollegiale Anredeform der Bischöfe gegenüber ihren Presbytern, die der Anrede συλλειτουργός oder συμμύστης entspricht.[49] In I Petr 5,1 stellt sich "Petrus" betont auf die Stufe der Presbyter, wertet diese dadurch aber zugleich auf. I Petr zielt an dieser Stelle also auf die Verfestigung des vom Apostolat unterschiedenen Presbyteramtes[50] und seiner Würde, nicht aber auf eine neue Bezeichnung der 12 Apostel!

Die Pastoralbriefe zeigen, wie ursprünglich selbständige Ämtertraditionen im Laufe der Zeit miteinander verschmolzen. Neben den Presbytern, die ein πρεσβυτέριον [51] bilden, tritt der ἐπίσκοπος auf, dessen Funktionen mit denen der Ältesten übereinstimmen.[52] Hier wachsen zwei ursprünglich selbständige Verfassungsprinzipien zusammen und führen dazu, daß der ἐπίσκοπος zum Vorsteher des Presbyteriums wird.[53] Ähnlich können wir im I Clem beobachten, der bekanntlich durch die Absetzung von Presbytern in Korinth veranlaßt wurde, daß sich aus dem Presbyterkollegium die zum Opferdienst (ἐπισκοπή ; I Clem 44,1.4) bestellten ἐπίσκοποι herausheben (I Clem 42,4f; 44,1.6). Die Institution des Presbyterrates[54] wacht nicht nur über der apostolischen Tradition, sondern ist zugleich unantastbar ein Element derselben.[55] Auch im Herm liegt die Leitung der Gemeinde noch in den Händen eines Presbyteriums (vis II 4,2; III 1,8), dem Episkopen und Diakone angehören (vis III 5,1; sim IX 26,2; 27,2) und welches deutlich eine Vorrangstellung gegenüber dem noch vorhandenen freien Prophetentum einnimmt.[56]

Ganz anders sieht freilich das Presbyterbild in den Ignatiusbriefen aus. Hier stoßen wir auf eine deutlich abgestufte Ämterhierarchie, die ihrerseits die himmlische Hierarchie abbildet. Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις· τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς θεοῦ ἐντολήν (Sm 8,1). An der Spitze steht der eine Bischof, den das Presbyterium als sein συνέδριον umgibt (Phld 8,1). Die Funktion der untergeordneten Presbyter beschränkt sich darauf, ein "würdig geflochtener Kranz" des Bischofs zu sein (Magn 13,1).

Während Ignatius in seinem Brief an Polykarp die exponierte Stellung des Bischofs unterstreicht, ist in Polykarps Brief an die Philipper von ἐπίσκοποι oder gar dem einen Bischof gar keine Rede.[58] Polykarp scheint nur Diakone (5,2) und Presbyter (6,1) zu kennen. Vermutlich sind die ἐπίσκοποι der Gemeinde zu Philippi (vgl. Phil 1,1!) im Presbyterium aufgegangen und werden nicht mehr als ἐπίσκοποι eigens genannt, da Polykarp mit diesem Titel bereits das monarchische Bischofsamt verbindet. Er selbst stellt sich aber mit den Presbytern betont auf eine Ebene und nimmt auf diese Weise das in den Pastoralbriefen hervortretende Bischofsamt de facto wahr, ohne dies durch Gebrauch des Bischofstitels eigens zu betonen.[59]

Abschließend einige Worte zu den 24 πρεσβύτεροι der Apk.[60] Sie umgeben zusammen mit den 4 Wesen Gottes himmlischen Thron und werden selbst deutlich als himmlische Wesen beschrieben.[61] Dieser himmlische Ältestenrat nimmt freilich keine administrativen Aufgaben wahr, sondern hat einzig die Majestät Gottes und des erhöhten Lammes anzubeten (Apk 4,10; 5,8-10; 19,4). Verschiedentlich hat man in diesen πρεσβύτεροι das himmlische Abbild einer Gemeindeinstitution sehen wollen, die in eine jüdische Gemeinde oder die christlichen Gemeinden gehöre, an welche sich die 7 Sendschreiben richten. Doch ist dieser Vorschlag namentlich im Anschluß an G.Bornkamm[62] und A.Satake[63] abzulehnen.[64] Die 24 Ältesten sind eine höhere Engelklasse, die man sich nach der atl. bzw. apokalyptischen Vorstellung der himmlischen Ratsversammlung Gottes zu denken hat[65], und die in besonderer Weise mit Gottes Geheimnissen vertraut sind.[66] Die auffällige Zahl der 24 Ältesten, die nur in Apk erwähnt wird, geht möglicherweise auf astrale Mythen zurück.[67] Im Hinblick auf die kultischen Funktionen der 24 πρεσβύτεροι hat man aber auch die Einteilung der Priester und Leviten in 24 Klassen (I Chr 24,5ff; 25,1ff) zu beachten.[68] Jedenfalls handelt es sich bei den πρεσβύτεροι der Apk um himmlische Wesen ohne jede Beziehung zu frühchristlichen Gemeindestrukturen.[69]

13.5 Auswertung: πρεσβύτεροι im Sprachgebrauch des Papias. Werten wir den frühchristlichen Sprachgebrauch von πρεσβύτερος im Hinblick auf die Papiasfragmente aus, so können wir zunächst die in HE III 39,4 grammatisch durchaus mögliche Identifizierung von Aposteln und πρεσβύτεροι auf Grund unserer Begriffsanalyse ausschließen.[70] Πρεσβύτερος kann dann bei Papias nur im Rahmen der beiden allgemeinen Grundbedeutungen des Wortes verwendet sein. Um eine bloße Altersbezeichnung wird es sich allerdings kaum handeln[71], da die Presbyter des Papias ja in einer bestimmten Funktion, nämlich der Verteidigung der christlichen Wahrheit und der Überlie-

ferung apostolischer Lehren und Nachrichten, wichtig sind. Die Wahrung und Weitergabe apostolischer Traditionen kam freilich auch auf das Gemeindeamt des Presbyters zu, so daß Papias an Funktionsträger im Rahmen der in § 13.4 angesprochenen Gemeindeverfassungen denken könnte.[72] Diese Annahme bereitet allerdings erhebliche Schwierigkeiten. Papias nennt ja nicht die Mitglieder eines konkreten lokalen Presbyteriums, sondern beruft sich pauschal auf οἱ πρεσβύτεροι , die folglich auch den Lesern als Gruppierung bekannt sind. Das Presbyterium von Hierapolis kann nicht gemeint sein, denn um dessen Lehren zu erfahren, braucht sein eigener Bischof nicht erst auf durchreisende Schüler zu warten![73] Papias müßte also an ein lokales Presbyterium denken, das im kleinasiatischen, jedenfalls phrygischen Gebiet eine Sonderstellung einnahm. Im Zusammenhang mit dem erwähnten Presbyter Johannes hat man immer wieder das Presbyterium von Ephesus als Lehrinstanz des Papias vermutet.[74] Diese These findet allerdings nirgends einen Anhaltspunkt im Papias-Text. Auch Euseb, der es ja in HE III 39,6 ist, welcher den Presbyter Johannes nach Epheses versetzt, scheint bei Papias nichts über das ephesinische Presbyterium gelesen zu haben. Andernfalls hätte er nicht die πρεσβύτεροι mit den Aposteln identifizieren können. Vor allem aber paßt doch die im Prolog vorausgesetzte Wanderlehrerschaft kaum zum Bild des seßhaften Presbyteriums einer Ortsgemeinde.

Am wahrscheinlichsten ist daher die Lösung, daß Papias sich auf früchristliche Väter beruft, wie ich sie in § 13.3 vorgestellt habe. Es sind Wanderlehrer, die als Apostelschüler gelten und insofern den Presbytern aus Irenäus, Adv.haer. V 33,3 entsprechen.[75] Und so wie dieser, Justin oder Clemens Alexandrinus hat auch Papias "seinen" Presbyter, ὁ πρεσβύτερος in HE III 39,15. Wie wir bereits sahen, bestehen in der Beschreibung der frühchristlichen "Väter" zwischen den einzelnen Schriftstellern durchaus Unterschiede. Bevor ich aber Vergleiche mit Papias' Presbytern anstelle, müssen wir uns mit Aristion und dem Presbyter Johannes befassen, denen Papias laut Euseb, HE III 39,7.14 vor allem seine παραδόσεις verdankt. Denn die Analyse ihrer Beziehung zu den πρεσβύτεροι kann uns weiteren Aufschluß über soziologische oder theologische Eigentümlichkeiten der papianischen "Väter" geben.

§ 14 Aristion und der Presbyter Johannes

Ich muß noch einmal daran erinnern, daß § 13 die Verwendung der Pluralform οἱ πρεσβύτεροι bei Papias

untersucht hat.[1] Daneben findet sich πρεσβύτερος an zwei Stellen der uns bekannten Fragmente im Singular. Im ersten Satz von HE III 39,4 erwähnt Papias Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ κυρίου μαθηταί. Und die ihm zu Ohren gekommene Überlieferung zur Entstehung des Mk führt der Hierapolitaner mit den Worten ein: καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν (HE III 39,15).

Was Aristion und den πρεσβύτερος Johannes betrifft, so weist Euseb (HE III 39.7) darauf hin, daß Papias sich in seinen Büchern häufig für seine Überlieferungen auf diese beiden Personen berufen hat: ὀνομαστὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασιν τίθησιν αὐτῶν παραδόσεις. Hieran erinnert Euseb noch einmal gegen Ende seines Referates (HE III 39,14): καὶ ἄλλας δὲ τῇ ἰδίᾳ γραφῇ παραδίδωσιν Ἀριστίωνος τοῦ πρόσθεν δεδηλωμένου τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις.

Eusebs Bemerkungen sprechen dafür, den Presbyter aus HE III 39,15 mit dem Presbyter Johannes aus HE III 39,4 zu identifizieren.[2] Diese Auslegung erscheint mir recht ungezwungen und daher unverdächtig, zumal Papias in HE III 39,15 eine sowohl ihm als auch den Lesern bekannte Autorität zu Worte kommen läßt; eine solche ist auch der Presbyter Johannes im Prolog, da er nicht näher beschrieben zu werden braucht. Für die Annahme einer zweiten exponierten Presbytergestalt neben dem Presbyter Johannes finden sich aber in den Fragmenten keine Anhaltspunkte.

Nun identifiziert Euseb einerseits die πρεσβύτεροι mit den Aposteln (HE III 39,7), andererseits unterscheidet er den Presbyter Johannes vom gleichnamigen Apostel und bestreitet damit im Gegensatz zu Irenäus, daß Papias ein Hörer des Zebedaiden Johannes gewesen sei (HE III 39,5f.7a.2). Mit anderen Worten interpretiert Euseb die Singularform ὁ πρεσβύτερος bei Papias anders als den Plural οἱ πρεσβύτεροι, wobei offen bleibt, ob Euseb ὁ πρεσβύτερος als bloße Altersbezeichnung oder als Amtstitel aufgefaßt hat. Da sich Euseb aber, wie der Befund in § 13 gezeigt hat, im Irrtum befindet, ist seine Unterscheidung im Sprachgebrauch des Papias für uns belanglos. Um die Bedeutung von ὁ πρεσβύτερος zu erfassen, müssen wir selbst HE III 39,4 genau studieren.

Während Irenäus allem Anschein nach aus dem Prolog schloß, Papias sei ein Schüler des Apostels Johannes gewesen, hat Euseb neben diesem den Presbyter Johannes entdeckt. Die Existenz dieses Mannes ist immer wieder bestritten worden, so daß man den Presbyter Johannes für den unter den Aposteln aufgeführten Zebedaiden hielt.[3] Euseb führt zwei Argumente ins Feld: 1.) Papias zählt den Namen Johannes zweimal auf, wobei die beiden

Johannes nicht durch den Presbytertitel des zweiten allein, sondern außerdem durch die Satzkonstruktion voneinander unterschieden werden. Denn vom zweiten Johannes spricht Papias in einem neuen Satzteil (διαστείλας τὸν λόγον), der zuerst den Aristion erwähnt (welcher offenkundig kein Apostel war); HE III 39,5. - 2.) Während Papias berichtet, die Worte der Apostel nur von ihren Schülern empfangen zu haben, sei er seinen eigenen Worten nach ein unmittelbarer Hörer Aristions und Johannes' gewesen (HE III 39,7).

Um es kurz zu machen: Das 2. Argument Eusebs ist völlig hinfällig; dies nicht nur wegen der ungerechtfertigten Identifizierung der Presbyter mit den Aposteln, sondern auch, weil Papias in HE III 39,3f eben nicht behauptet, ein Hörer Aristions und des Presbyters Johannes zu sein.[4] Zwar berichtet er davon, etwas von den Presbytern gelernt zu haben (παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα; HE III 39,3), meint damit aber die Presbyter, nach deren Worten er sich bei ihren Schülern erkundigt hat (HE III 39,4).[5] Euseb müßte also schon das ἅ τε als ἅτε lesen, so daß Papias die Nachrichten von Presbyterschülern über Apostelworte mit den Überlieferungen vergliche, die er direkt von Aristion und dem Presbyter Johannes empfangen hätte.[6] Daß Papias aber auf diese Weise die Glaubwürdigkeit der Presbyter überprüfen sollte, ist doch recht unwahrscheinlich. Eher möchte ich annehmen, daß Euseb zu seiner Interpretation in HE III 39,7 nur dadurch kam, daß er Irenäus zwar bestritt, Papias sei ein Apostelschüler, jedoch Irenäus wenigstens soweit entgegenkommen wollte, daß Papias immerhin überhaupt zu einem Johannes in einem Schülerverhältnis stand.[7]

Anders steht es dagegen mit Eusebs erstem Argument. Zunächst paraphrasiert er Papias' Worte ein wenig ungenau, der ja Andreas, Petrus und die anderen namentlich genannten Personen nicht als Apostel, sondern wie Aristion und den Presbyter Johannes als τοῦ κυρίου μαθηταί bezeichnet. Durch diese Richtigstellung gewinnt Eusebs Argument freilich noch an Schlagkraft. Denn Papias nennt nicht nur zweimal einen Johannes, sondern parallel dazu zwei Gruppen von Herrenjüngern, die nicht nur durch den Tempuswechsel, sondern auch dadurch voneinander abgehoben werden, daß Papias von den erstgenannten mit bestimmtem Artikel spricht, von den letztgenannten aber nicht. Während er also mit οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί eindeutig die Apostel meint (wie Euseb zu recht feststellt), kennt er noch weitere τοῦ κυρίου μαθηταί.[8] Soweit möchte ich Euseb also zustimmen und ihn in seiner Argumentation unterstützen. Ich muß aber zugleich darauf hinweisen, daß Eusebs weitere Ausführungen in HE III 39,6 nicht als weitere Argumente, sondern als historische

Hypothese gelten wollen, die sich ihrerseits zum Teil auf Eusebs Prologinterpretation stützt. Die Überlieferung von den zwei Johannesgräbern in Ephesus, sowie Eusebs Mutmaßungen, der Presbyter Johannes sei möglicherweise der Verfasser der Apk, haben für die Auslegung des Proömiums keinerlei Aussagekraft.

Das gilt es zu beachten, wenn man historisch nach dem Presbyter Johannes und Aristion fragt. Historisch betrachtet ist auch die von Hieronymus, De vir.ill. 18 referierte Anschauung, der zufolge II.III Joh vom Presbyter des Papias geschrieben wurden[9], nicht mehr als eine Hypothese, hinter der eine durchaus legitime Frage steckt. Aber zunächst muß ich noch einmal betonen, daß wir über den Presbyter Johannes historisch über HE III 39,4 hinaus nichts wissen.[10] Aber auch Aristion, der kaum mit Ariston v. Pella (HE IV 6,3) identisch sein dürfte[11], hat keine geschichtlichen Spuren hinterlassen. Was wir namentlich durch armenische Überlieferungen über Aristion erfahren, sollte man dort lassen, wohin es gehört, nämlich in den Bereich der frommen Legende.[12] Bleiben wir also vor aller historischer Rekonstruktion beim Text!

Vorrangig stellt sich die Frage, ob Aristion und der Presbyter Johannes für Papias zu den πρεσβύτεροι gehören oder nicht. Rein grammatisch gibt es darauf keine zwingende Antwort.[13] Zunächst müssen wir aber beachten, daß der zweite Johannes zwar ὁ πρεσβύτερος genannt wird. Seine besondere Bedeutung gewinnt er aber wie Aristion, bei dem der Presbytertitel fehlt, als Herrenjünger!

Was haben wir uns unter diesen κυρίου μαθηταί vorzustellen? Sie werden vom Kreis der 12 Apostel deutlich unterschieden. Doch kennt auch die ntl. Evangelienliteratur einen Jüngerkreis, der weit größer als die Gruppe der 12 Apostel ist.[14] Die Zwölf werden Mk 3,13-19 aus der weitläufigen Anhängerschaft Jesu ausgesondert[15], wobei noch historisch zu fragen ist, ob der Zwölferkreis bereits von Jesus eingesetzt wurde, oder ob es sich um eine nachösterliche Institution handelt.[16] Namentlich Lk 10,1ff berichtet neben der Aussendung der Zwölf (Lk 9,1-6; vgl. Mk 6,7-13; Mt 10,1.7-11.14) über die Entsendung von (zweiund)siebzig Jüngern.[17] Während der Zwölferkreis in den Evangelien häufig als οἱ δώδεκα erscheint[18], findet sich der Titel ἀπόστολος mit Ausnahme des lukanischen Doppelwerkes in den Evangelien nur vereinzelt.[19] Die Herrenjünger Aristion und Johannes scheidet Papias nicht nur durch eine Nuance im Titel, sondern auch durch den Tempuswechsel von den Aposteln. Während er von den Aposteln im Aorist spricht (εἶπεν), steht das Prädikat zu Aristion und Johannes im Präsens

(λέγουσιν). Ganz gleich, wie man sich den Weg der Überlieferung und die Zahl der Tradentenglieder bis zu Papias vorzustellen hat, scheint mir der grammatische Befund am zwanglosesten erklärt zu werden, wenn man die Apostel als eine Größe der Vergangenheit, die beiden anderen Herrenjünger aber als Autoritäten auffaßt, deren Einfluß bis in die Gegenwart hineinreicht. Mit anderen Worten: Am nächsten liegt der Gedanke, daß Aristion und der Presbyter Johannes zur Abfassungszeit des Papiaswerkes noch lebten.[20] Waren sie aber zu jener Zeit tatsächlich doch schon gestorben, so kann ihr Tod damals längst nicht so weit zurückgelegen haben wie derjenige der Apostel.[21] In beiden Fällen[22] ist es nun allerdings historisch höchst unwahrscheinlich, daß Aristion und Johannes persönliche Jünger Jesu waren[23], selbst dann, wenn Papias seine Bücher um 110 n.Chr. geschrieben hat, es sei denn, man wollte jenen Herrenjüngern das hohe biblische Alter zubilligen, welches die fromme Legende dem Apostel Johannes in Ephesus gewährte.[24] Will man nicht die Flucht nach vorn in die Konjektur antreten[25], muß es für τοῦ κυρίου μαθηταί eine andere Erklärung geben.

Zu diesem Zweck ließe sich anführen, daß man im frühen Christentum bisweilen ganz allgemein die Christen, also die nachösterlichen gläubigen Anhänger Jesu, als μαθηταί bezeichnete.[26] Namentlich die lukanischen Act gebrauchen μαθηταί absolut fast durchweg zu Bezeichnung der Christen überhaupt.[27] Legt man dieses Wortverständnis in HE III 39,4 zu Grunde, leuchtet freilich nicht ein, warum Papias das Christsein von zwei Überlieferungsträgern eigens betont. Er spräche doch nur eine Selbstverständlichkeit aus. Die Märtyrerkirche nennt allerdings speziell die Blutzeugen Christi gelegentlich μαθητὴς κυρίου [28] bzw. absolut μαθητής[29]. Der Märtyrer gilt als der wahre Jünger Jesu.[30] Alle übrigen Christen sind nur Anfänger des Jüngertums.[31] Weder der Kontext des Papiasprologes noch der Kommentar Eusebs deuten allerdings eine Blutzeugenschaft Aristions' oder Johannes' an. Andererseits sind wir nicht berechtigt, z.B. die spezielle Redeweise der Ignatiusbriefe sei es den kleinasiatischen Gemeinden oder Papias als damals allgemein übliche Sprachregelung zu unterstellen.

Wenn Papias dennoch die Stellung Aristions und Johannes' in der Überlieferungskette besonders hervorhebt, indem er sie nicht etwa als πρεσβύτεροι oder Apostelschüler, sondern als κυρίου μαθηταί in einem Atemzug mit den Aposteln nennt, so scheint es dafür nur einen Grund zu geben. Papias scheint die beiden tatsächlich für persönliche Jünger Jesu gehalten zu haben, was sie historisch vermutlich nicht waren. Wie schon E.Schwartz beobachtet hat, folgt das Proömium des Papiaswerkes einer antiken Topik und will nicht als zuverlässiger Arbeits-

bericht über Papias' Recherchen gelesen werden.[32] Ebensowenig dürfen wir dem frommen Ausleger frühchristlicher Überlieferungen ein historisch-kritisches Bewußtsein unterstellen.[33] Papias' fromme Sebsttäuschung läßt sich am ehesten erklären, wenn Aristion und Johannes aus Palästina stammen. Tatsächlich ist μαθητής als Bezeichnung einzelner Judenchristen belegt.[34] Auf die jüdisch-apokalyptischen Wurzeln des papianischen Chiliasmus und seine Nähe zur Apk bin ich bereits im 3. Kapitel eingegangen, so daß meine bisherigen Untersuchungen der Annahme palästinischer Herkunft der zwei "Herrenjünger" nicht widersprechen. Statt dessen könnte für die überlieferungsgeschichtliche Herleitung des Chiliasmus bei Papias umgekehrt einiges gewonnen werden![35]

Was folgt nun daraus für den Sprachgebrauch des singularischen ὁ πρεσβύτερος in Fragment 5? Vordergründig versieht Papias den zweiten Johannes mit diesem Attribut, um ihn deutlich vom gleichnamigen Apostel zu unterscheiden, der ja auch ein Herrenjünger war. Dabei steht wie im Falle des Aristion nicht eine Amts-, sondern seine Lehrautorität im Vordergrund.[36] Vollends unterstreicht dies HE III 39,15, wo ὁ πρεσβύτερος ja absolut gebraucht wird, um eine frühchristliche Überlieferung zu legitimieren. Ich nehme deshalb an, daß Papias ὁ πρεσβύτερος in gleicher Bedeutung wie οἱ πρεσβύτεροι benutzt[37], daß der Presbyter Johannes also einer der papianischen frühchristlichen Väter ist, der durch seinen absolut gesetzten Ehrentitel aus dem Kreis der Väter als "der Vater schlechthin" herausragt, der er für Papias war.[38]

Wiederholt hat man nun die Überlegung angestellt, jener Johannes habe vielleicht doch, wie Euseb, HE III 39,6 vermutet, als Verfasser der Apk zu gelten, der sich in Apk 1,9; 22,8 mit ἐγὼ Ἰωάννης vorstellt (vgl. Apk 1,4).[39] Wiederholt hat man andererseits zu bedenken gegeben, daß diese Identifikation niemals mehr als eine Hypothese sein kann.[40] Schon Dionysius v. Alexandrien, der übrigens selbst auf Grund der Berichte über 2 Johannesgräber in Ephesus irgendeinen uns nicht näher bekannten Johannes aus Kleinasien für den Autor der Apk hielt, gab zu bedenken, daß viele Männer Johannes hießen (HE VII 25,14). Soviel ist aber deutlich, daß der Verfasser der Apk ein judenchristlicher Prophet vermutlich palästinischer Herkunft ist.[41] Diese Beschreibung könnte auch auf den Presbyter Johannes gut passen. Immerhin liegt die Bischofsstadt des Papias zwischen Philadelphia und Laodicea, an deren christliche Gemeinden der Apokalyptiker Johannes zwei seiner 7 Sendschreiben richtete (Apk 3,7ff.14ff). Andreas v. Cäsarea läßt in seinen Papiasnachrichten allerdings nichts über die Verfasserschaft des Presbyters Johannes verlauten. In HE III 39 werden auf diese Lehrergestalt nur

mündliche Überlieferungen zurückgeführt, die zudem nur in einem Fall auf ein Buch, und zwar Mk, Bezug nehmen.[42] Daß Andreas v. Cäsarea im 6./7. Jh. von einem Presbyter Johannes neben dem Apostel nichts weiß, ist nun andererseits leicht erklärlich, da schon Irenäus den Presbyter Johannes mit dem Zebedaiden identifizierte, ferner schon Justin, Clemens Alexandrinus und Melito v. Sardes den Apokalyptiker für den Apostel hielten.[43] Schwerer wiegt freilich, daß Euseb bei Papias anscheinend nichts über die Autorschaft des Presbyters gelesen hat, ist es doch Euseb, der gezielt auf den Presbyter neben dem Apostel aufmerksam macht. Denn ihm liegt daran, die Apostolizität der Apk in Zweifel zu ziehen.[44] Eine Nachricht des Papias, die die Abfassung der Apk durch den Presbyter bestätigte, wäre Euseb mehr als willkommen gewesen. Doch er kann nicht mehr tun, als eine Vermutung in den Raum zu stellen, die sich einerseits auf HE III 39,4, andererseits auf die Nachricht von 2 Johannesgräbern in Ephesus (HE VII 25,16) stützt. Gerade an dieser Stelle ist es nicht denkbar, daß Euseb eine Papisnachricht unterschlagen hat.[45] Über den Autor der Apk hat sich Papias folglich nicht (oder nicht eindeutig) geäußert. Für eine schriftstellerische Tätigkeit des Presbyters liege keine Indizien vor. Wie ich noch in § 32 darlegen werde, lassen sich gegen diese Feststellung II.III Joh nicht ins Feld führen.[46] Wenn der Apokalyptiker Sendschreiben an 7 kleinasiatische Gemeinden im Rahmen seiner Apokalypse richtet, nimmt er für sich eine überregionale Autorität in Anspruch. Ich halte es darum nicht für völlig ausgeschlossen, daß jener Apokalyptiker mit Papias' Presbyter identisch ist. Andernfalls müßten beinahe gleichzeitig 2 Johannes in Kleinasien gewirkt haben, welche beide (palästinische) Judenchristen mit hohem Ansehen und zudem beide Chiliasten waren. Gleichwohl bleibt dies nicht mehr als eine hypothetische Kombination mit 50%iger Wahrscheinlichkeit, für die sich positiv keine zwingenden Argumente anführen lassen, welche ihre Wahrscheinlichkeit annehmbarer machten. Weiterreichende Aussagen, die über ein "kann sein - kann auch nicht sein" hinausgehen, sind nicht statthaft. Der Historiker gelangt hier an die exegetischen Grenzen, die ich nicht spekulativ überschreiten möchte.[47]

Halten wir jedenfalls fest, daß der Presbyter Johannes zu den "Vätern" des Papias gehört! Wenn dem so ist, dann bilden die Worte des Johannes und Aristions neben den Presbyterworten ein zweites Objekt der Nachforschungen, die Papias bei durchreisenden Presbyterschülern anstellte.[48] Daraus folgt, daß sich vermutlich auch Aristion unter die papianischen Vätergestalten einreiht.[49] Daß er nicht als πρεσβύτερος eigens tituliert wird, ist

ganz verständlich, da die Gründe, aus denen Papias den zweiten Johannes so nennt, bei ihm ja entfallen. Nicht daß er ein "Vater", sondern daß er wie Johannes angeblich ein persönlicher Jünger Jesu ist, zeichnet ihn doch aus![50]

Dann aber läßt sich der Presbyterbegriff des Papias über § 13.5 hinaus noch näher beschreiben. Πρεσβύτεροι heißen bei Papias frühchristliche Wanderlehrer, die teils Apostelschüler, teils aber auch selbst angebliche Herrenjünger sind. Vergegenwärtigt man sich das Wanderleben apostolischer wie nichtapostolischer Jünger Jesu ausweislich der Evangelienliteratur[51], so fügen sich die vermeintlichen Herrenjünger, von denen wir nur noch kennen, ausgezeichnet in das Bild der πρεσβύτεροι ein, welches Papias im Proömium seines Werkes vermittelt.

§ 15 Die Presbyter des Papias - eine soziologische Beschreibung

Die Presbyter des Papias reihen sich unter die Erscheinungsformen früchristlicher Vätergestalten ein, die ich in § 13.3 vorgestellt habe. Gleichwohl begegnen wir diesem religionsgeschichtlichen Phänomen in unterschiedlichen Varianten, was der Vergleich mi den papianischen Presbytern noch einmal verdeutlicht.

Die Presbyter des Papias sind Wanderprediger. Dies unterscheidet sie von den πρεσβύτεροι bei Origenes[1], wie auch vom seßhaften Lehrer Justins des Märtyrers[2]. Wanderlehrerschaft scheint dagegen bei Irenäus und Clemens für deren Vätergestalten nicht ausgeschlossen zu sein. Am nächsten stehen die papianischen Wanderlehrer aber denen aus II.III Joh.[3]

Zu den Wanderlehrern des Papias gehören nicht nur Apostelschüler, sondern auch vermeintliche persönliche Herrenjünger. Insofern hat Irenäus eine engere Vorstellung von Vätergestalten, da seine Presbyter ausschließlich Apostelschüler sind.[4] Bemerkenswerterweise beruft sich auch der πρεσβύτερος aus II.III Joh nicht auf die apostolische Sukzession, scheint also den Presbytern des Papias näher als denen des Irenäus zu stehen, ohne daß er andererseits als τοῦ κυρίου μαθητής aufträte. Erinnert sei aber an Clemens Alexandrinus, der ebenfalls unter πρεσβύτεροι nicht ausschließlich Apostelschüler versteht.[5] Für die Mehrzahl der papianischen Presbyter bietet die apostolische Lehrsukzession den Ersatz für persönliche Jüngerschaft.[6] Mit fortschreitender zeitlicher Entfernung von den Ursprüngen bildet die Beziehung zur apostolischen Sukzession oder Lehre für alle späteren Vätergestalten die ersatzweise Legitimation ihres Wirkens.

Der Wanderlehrerschaft der papianischen Presbyter entspricht es, daß sie unabhängig von lokalen Gemeindeämtern sind. Das Verhältnis der Wanderprediger zu den seßhaften Gemeinden und ihren Funktionsträgern wird bei Papias (soweit sich das noch beobachten läßt!) nicht näher reflektiert. Die Unabhängigkeit der wandernden Presbyter erhellt auch aus dem irenäischen Versuch, im Nachhinein diese Lehrer als Glieder der bischöflichen Sukzession darzustellen.[7] Insofern erklärt sich das Bild der Presbyter bei Clemens nicht nur aus seinem eigenen Laienstand[8], sondern durchaus auch aus einer geschichtlichen Erinnerung, wenngleich zu beachten ist, daß die Presbyter bei Papias, Irenäus, Clemens oder Origenes nicht alle miteinander identisch sind. Auf alle Fälle repräsentieren die Lehrer bei Origenes, die zum Klerus gehören[9], ein späteres Stadium dieser Erscheinung, wie der Vergleich mit Papias und Irenäus zeitlich bestätigt.

Vorbehalte sind allerdings gegenüber dem etwaigen Versuch angebracht, eine Entwicklungslinie der frühchristlichen Väter zu zeichnen. Eine solche geht über Irenäus nicht hinaus, da sich nur zwischen ihm und Papias Abhängigkeiten nachweisen lassen. Der aus Kleinasien stammende Bischof v. Lyon wurde nicht nur vom Papiaswerk, sondern auch direkt von frühchristlichen Vätern beeinflußt, welche augenscheinlich die geschichtliche Fortsetzung der papianischen Wanderlehrer darstellen.[10] Ob jedoch die Presbyter der Alexandriner Clemens und Origenes in direkter Beziehung zu denen des Irenäus und deren Vorgängern bei Papias stehen, oder ob sie nur eine religionsgeschichtliche Analogie sind, läßt sich nicht mehr entscheiden.[11]

Als Wanderlehrer gehören die papianischen Presbyter und ihre Schüler in das breite Spektrum frühchristlicher Wanderprediger, für die sich ganz unterschiedliche Bezeichnungen finden. Der Vergleich von HE III 39,4 mit Mt 8,21f spricht zunächst dafür, παρακολουθεῖν bei Papias im wörtlichen Sinne zu verstehen[12], was das Bild der Wanderlehrerschaft abrundet.

In der Apk, welche Papias kannte und die sich an Gemeinden in der näheren oder weiteren Nachbarschaft von Hierapolis richtet, stoßen wir auf ἀπόστολοι, frühchristliche Wanderprediger, die vom Apokalyptiker als ψευδεῖς verurteilt werden und angeblich auch in Ephesus keinen Rückhalt finden (Apk 2,2).[13] Möglicherweise kennt Apk 18,20, sofern hier nicht an die 12 Apostel gedacht ist, daneben andere Wandercharismatiker, die ihren Titel ἀπόστολος zu recht tragen.[14] In diesem allgemeinen Sinne bezeichnete sich seinerzeit auch Paulus als ἀπόστολος[15], wie noch andere namentlich bekannte Personen so heißen

konnten.[16] Vor allem aber erinnern die Wanderapostel der Apk an jene der Didache (11,3-6). Während die ἀπόστολοι auf der Wanderschaft sind und in einer Gemeinde nicht länger als 2 oder 3 Tage bleiben sollen, gibt es Did 13, 1-7 daneben προφῆται, welche einen festen Wohnsitz haben. Propheten und Apostel lassen sich aber nicht allzu streng voneinander unterscheiden. Denn Did 13,1-7 schreibt ja, wie sich ortsfremde (!) Propheten gelegentlich in einer Gemeinde ansiedeln.[17] Sodann heißen die Irrlehrer unter den Aposteln nicht Pseudoapostel, sondern ψευδοπροφῆται (Did 11,5f).[18] Wenn Papias in HE III 39,3 etwas von den πρεσβύτεροι lernt (μανθάνειν!), die die Wahrheit lehren (τἀληθῆ διδάσκουσιν), so schildert er die Lehrerfunktion, die negativ in Did 11,2 von den ἀπόστολοι ausgesagt wird: ἐὰν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκω [!] στραφεὶς διδάσκῃ ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλῦσαι, μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε.[19] Neben Aposteln und Propheten kennt die Didache allerdings auch die selbständige Einrichtung des Lehrers (Did 13,1; 15,1f), der jedoch zusammen mit den Propheten in einem Atemzug genannt wird.[20] Die Nähe all dieser Titel veranschaulicht das Martyrium Polykarpi (16,2), wo Polykarp als διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς erscheint. Auch andere frühchristliche Texte neben der Didache erwähnen das Amt des Lehrers, welches teilweise aber eine Funktion seßhafter Gemeindebeamter ist.[21]

Deutliche Begriffsverschiebungen lassen sich jedoch in Eph 4,11 feststellen. Der Verfasser listet 5 Bezeichnungen auf: ἀπόστολοι , προφῆται , εὐαγγελισταί, ποιμένες und διδάσκαλοι. Da in Eph 2,20; 3,5 die Apostel und die Propheten als das Fundament der Kirche gelten[22], haben diese beiden Gruppen ihren Platz in der Vergangenheit.[23] In der Gegenwart spricht Eph also nicht von wandernden Aposteln oder Propheten, sondern nur von der Trias "Evangelisten - Hirten - Lehrer." Act 21,8 nennt nun den Philippus, einen der 7 Almosenpfleger aus Act 6,1-7 (vgl. Act 8,4ff.26ff), Evangelisten. Diese Bezeichnung findet sich nur noch II Tim 4,5,dort von Timotheus. Dieser Befund berechtigt zu der Annahme, daß wir uns unter den εὐαγγελισταί aus Eph 4,11 ähnliche Wanderprediger wie unter den bisher beschriebenen vorzustellen haben.[24] Die abweichende Benennung rührt von dem Bedeutungswandel der Begriffe ἀπόστολοι und προφῆται her, welche im deuteropaulinischen Eph nur noch auf christliche Autoritäten der Vergangenheit angewandt werden.[25]

Diese Beobachtung führt uns unmittelbar zu Papias zurück. Es hat schon seinen Grund, daß jener seine Wanderlehrer nicht als Apostel oder Propheten oder allgemein als Lehrer bezeichnet. Während es sich nämlich bei solchen Titeln um allgemeine Funktionsbezeichnungen

handelt, die ein weit verbreitetes und zeitlich nicht einmalig fixierbares soziologisches Phänomen umschreiben, gilt dies nicht vom Presbyterbegriff bei Papias. Nur solche Wanderprediger verdienen es, als πρεσβύτεροι geehrt zu werden, die selbst Herrenjünger oder doch zumindest Apostelschüler waren. Dieser Personenkreis ist nicht nur umfangmäßig, sondern auch in seinem zeitlichen Bestehen begrenzt. Papias verwandte den Presbytertitel in dem Bewußtsein, daß es solche spezifischen Wanderprediger demnächst nicht mehr geben würde. Die "Väter" des Papias standen "auf dem Aussterbeetat"![26] Darin unterscheidet sich der Presbyterbegriff des Papias grundlegend von den übrigen Bezeichnungen für frühchristliche Wanderprediger. Solche gab es viele und konnte es immer wieder geben. Die "Alten" aber sind (jedenfalls in der Vorstellung des Papias) eine einmalige geschichtliche Größe, der Sonderfall eines verbreiteten frühchristlichen soziologischen Phänomens.

Der theologiegeschichtliche Ort dieser "Väter" tauchte bislang nur ansatzweise in der Untersuchung auf. Einigermaßen umfassend läßt sich die theologie- und kirchengeschichtliche Stellung der πρεσβύτεροι aber erst darstellen, wenn man von Papias ausgehend einige Entwicklungslinien aus der Frühzeit des kleinasiatischen Christentums nachzeichnet.[27]

5. Kapitel: Sonstige Überlieferungen bei Papias

Den Presbytern verdankt Papias, wie schon gesagt, nicht nur eschatologische Überlieferungen, sondern auch Stücke mit anderer Thematik. Zu dem fragmentarischen und daher disparaten Material gehört aus dem 1. Buch des Papiaswerkes eine Bemerkung zur Gotteskindschaft, die Maximus Confessor in Fragment 12 festgehalten hat. Daneben lesen wir Erzählstoffe, die Euseb als παράδοξά τινα beargwöhnt (HE III 39,8). Im 4. Buch des Papias las Anastasius Sinaita ein Bericht über den Tod des Verräters Judas. Daneben stellt Euseb weitere Stoffe in HE III 39,8-10.17, sowie "einleitungswissenschaftliche" Angaben zur Entstehung von Mk und Mt (HE III 39,15f) vor. Lediglich um Wiederholungen zu vermeiden, möchte ich die Behandlung von HE III 39,15f zurückstellen und besonders auf die §§ 33f verweisen. Zunächst werde ich die Überlieferungen erläutern, deren Fundstelle im Papiaswerk uns noch bekannt ist, anschließend die "herrenlosen" Stücke bei Euseb. Da aber zwischen den Einzelstücken keine nachweislichen Zusammenhänge bestehen, ist die Reihenfolge ganz belanglos. Der Leser sollte ihr keine weitere Bedeutung beimessen.

§ 16 Fragment 13

In einem Scholion zu Dionysius Areopagita, Liber de coelesti hierarchia 2 legt Maximus Confessor die Worte des Areopagiten aus: Σὺ δέ, ὦ παῖ . Maximus gebraucht παῖς und παιδίον synonym, so daß er die Anrede des Areopagiten an seine Leser durch den Verweis auf Jesu vermeintlichen Sprachgebrauch in Joh 21,5 kommentieren kann. Diese Anrede des Auferstandenen, der sich an seine Jünger wendet, läßt sich als väterliche Vertraulichkeit seitens einer Respektsperson verstehen.[1] Ähnlich väterlich wendet sich der Areopagite an seine Leser. Maximus Confessor entdeckt freilich noch einen tieferen Sinn in dieser Anrede: ἤ, ἐπειδὴ τοὺς κατὰ θεὸν ἀκακίαν ἀσκοῦντας παῖδας ἐκάλουν. Gewährsmänner sind Papias mit seinem 1. Buch und Clemens Alexandrinus im Paidagogos. Auf diese beiden beruft sich Maximus nicht für seinen Verweis auf Joh 21,5, sondern lediglich für die zweite Deutungsmöglichkeit.[2] Während eine Anrede im Stil von Joh 21,5 noch gegenwärtig möglich ist[3], erinnert Maximus mit Papias und Clemens an einen älteren, inzwischen ungebräuchlichen Sprachgebrauch.[4]

Die Kindschaft, von der Papias und Clemens gesprochen haben sollen, wird als κατὰ θεὸν ἀκακίαν ἀσκεῖν beschrieben. Gemeint ist also die Gotteskindschaft. In diesem Sinne wird παῖς allerdings in der frühchristlichen Literatur nicht gebraucht. Παῖς in der Beziehung zu Gott steht überhaupt nur vereinzelt für Menschen und meint nicht "Kind", sondern "Diener", "Knecht" oder "Sklave" in Analogie zum hebräischen עֶבֶד .[5] I Clem 39,4 spricht im Anschluß an Hi 4,18 von den Engeln als den Dienern Gottes. Ansonsten wird παῖς, παῖς θεοῦ oder παῖς κυρίου ausschließlich von Christus gesagt.[6] Der Sprachgebrauch, auf den Maximus Confessor verweist, läßt sich eher für παιδίον nachweisen, so Mt 18,1-5, wo Jesus seinen Jüngern die Frage nach dem Größten in der βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν dadurch beantwortet, daß er ein Kind vor sie stellt und sagt: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, οὗτός ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. καὶ ὃς ἐὰν δέξηται ἓν παιδίον τοιοῦτο ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται. Laut Barn 6,11 haben die Wiedergeborenen ὡς παιδίων τὴν ψυχήν . Und von den Kindern Gottes redet Hebr 2,13f unter Aufnahme von Jes 8,18. Von einer gängigen Bezeichnung der Christen als παῖδες kann man also nicht sprechen.

Statt dessen ist der übertragene Gebrauch von υἱός und τέκνον häufig nachzuweisen. Überwiegend wird für die Gotteskindschaft τέκνον verwendet. Während υἱὸς (τοῦ) θεοῦ neben υἱὸς Δαυίδ und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου auch ein christologischer Titel ist[7], wird von Jesus nie als τέκνον θεοῦ gesprochen. Die Bezeichnung der gläubigen Christen als (τὰ) τέκνα (τοῦ) θεοῦ gehört in den paulinischen[8] und johanneischen[9] Sprachgebrauch.[10] Bei Paulus erwächst die Gotteskindschaft aus der υἱοθεσία [11], die durch recht verstandene Abrahamskindschaft vermittelt wird.[12] Die volle υἱοθεσία , die Mündigkeit und Freiheit - auch von den kosmischen Mächten![13] - bedeutet, bleibt aber Hoffnungsgut (Röm 8,23).[14] Das johanneische Schrifttum scheidet begrifflich streng zwischen Christus dem Sohn (υἱός) Gottes und den Gläubigen als den Kindern, den τέκνα (τοῦ) θεοῦ .[15] "Die terminologische Unterscheidung zwischen υἱός und τέκνον ist dem Johannes eigentümlich geblieben."[16] Die Gotteskindschaft wird in mythologischen Bildern zu Zeugung oder Geburt von oben oder aus Gott veranschaulicht. Zumindest im I Joh wird auch ein futurisch-eschatologischer Aspekt der Gotteskindschaft angesprochen (I Joh 3,2).[17] Die Gotteskindschaft bedeutet den Bruch mit der Sünde und die Hinwendung zur Bruderliebe (I Joh 3,9,24). Die Liebe zu Gott und zu den Brüdern hängen so eng miteinander zu-

sammen, daß der Gedanke auch umgekehrt werden kann (I Joh 5,2). "Johannes bringt die knappste und gehaltvollste Ausprägung des christlichen Gedankens der Gotteskindschaft im ganzen NT."[18]

Zwei weitere Verwendungen von τέκνον in der frühchristlichen Literatur sind in unserem Zusammenhang noch erwähnenswert. Zum einen können mit τέκνα die Glieder einer Gemeinde bezeichnet werden, so in II Joh 1.4.13. In Herm vis III 9,1.9 redet die Greisin, welche die Kirche verkörpert, die Gläubigen mit τέκνα an.[19] Zum anderen finden sich neben τέκνα θεοῦ Verbindungen mit Abstracta: τέκνα ἀγάπης (Barn 9,7) bzw. ἀγάπης καὶ εἰρήνης (Barn 21,9), εὐφροσύνης (Barn 7,1), κατάρας (II Petr 2,14), ὀργῆς (Eph 2,3), ὑπακοῆς (I Petr 1,14), φωτός (Eph 5,8) bzw. φωτὸς ἀληθείας (IgnPhld 2,1). Aber auch die τέκνα τῆς σοφίας aus Lk 7,35 und einer Randlesart zu Mt 11,19 gehören hierher. Alle diese Verbindungen mit attributiven Genitiven sind als Hebraismen anzusprechen.[20]

Bisweilen heißen die Gläubigen aber auch υἱοὶ θεοῦ [21] oder υἱοὶ τοῦ πατρός .[22] Außerhalb der Paulusbriefe und des johanneischen Schrifttums ist unter der Gotteskindschaft ein Geschenk verstanden, das dem Menschen erst im ewigen Leben zuteil wird.[23] Einzige Ausnahme scheint Mt 5,45 zu sein, wo vielleicht daran gedacht ist, daß sich das Wunder der Gottessohnschaft schon gegenwärtig dort ereignet, "wo ein Mensch ganz in den Gehorsam hineinwächst und in seinem Handeln Gott ähnlich wird"[24].

Papias und Clemens sollen nun von der Gotteskindschaft τοὺς κατὰ θεὸν ἀκακίαν ἀσκοῦντας gesprochen haben. Eine derartige Charakterisierung der Gotteskindschaft findet in den bisher behandelten Belegen frühchristlicher Schriften kein Gegenstück. Maximus Confessor scheint in seinem Referat doch an eine gegenwärtige Gotteskindschaft zu denken. Das Wort ἀκακία findet sich in Herm vis I 2,4; II 3,2; III 9,1, gelegentlich auch als Tugend personifiziert (Herm vis III 8,5.7; sim IX 15,2), niemals aber in der Verbindung ἀκακίαν ἀσκεῖν .[25] Objekte von ἀσκεῖν sind in unserem Schrifttum θεοσέβεια (II Clem 20,4), πᾶσα ὑπομονή (Polyk 9,1), δικαιοσύνη (Herm mand VIII 10), ein βίος παράσημον (Diog 5,2).[26] Freilich stehen solche Wendungen in keiner Beziehung zu Aussagen über die Gottessohnschaft der Gläubigen. Paulus charakterisiert umgekehrt die Gotteskindschaft der Christen nicht als tugendhaften Lebenswandel, sondern als Folge des Glaubens.[27] Das hat mit Papias wenig zu tun, auch wenn man in Betracht zieht, daß Maximus vielleicht nicht das Vokabular des Hierapolitaners genau wiedergibt, sondern nur die Sache selbst aufgreift.

Leichter ist es vielleicht, den Sachverhalt bei Clemens Alexandrinus zu erhellen. Clemens verknüpft den Gedanken der υἱοθεσία, der sachgemäß zur Gotteskindschaft gehört[28], mit der Vorstellung von der Wiedergeburt. Υἱοθεσία wird nun "Ausdruck für stoisierendes Hochstreben u[nd] doppelte Sittlichkeit"[29]. Möglicherweise spielt Maximus Confessor also auf diese Ausprägung des Gedankens von der Gotteskindschaft bei Clemens an.

Solche alexandrinischen Gedanken dürften aber kaum im ersten Buch des Papias gestanden haben. Wenn der Hierapolitaner aber tatsächlich sachlich in ähnlicher Weise von der gegenwärtigen Gotteskindschaft der Gläubigen gesprochen hat, lassen sich eigentlich nur I Joh 3,9 und Mt 5,44.48 als sachliche Parallelen anführen.[30] Ob wir bei Maximus noch papianisches Vokabular lesen, bleibt dahingestellt. Jesus macht in Mt 5,45 freilich keine präsentische Aussage über den Zustand der Gläubigen, sondern stellt als Verheißung in Aussicht, daß die Menschen im Fall der Feindesliebe schon jetzt - und nicht erst nach dem jüngsten Gericht - Söhne Gottes werden können. Darum gipfelt die matthäische Komposition in der Aufforderung: ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν (Mt 5,48). Die Mahnung zur Vollkommenheit gehört eindeutig in einen judenchristlichen Kontext[31], doch läßt sich der Vergleich zu Papias wegen der mangelhaften Textbasis nicht vertiefen. Papias, der nicht nur Mt, sondern auch I Joh gekannt hat, könnte aber auch an den Gedankengang in I Joh 3,2ff, besonders I Joh 3,9 gedacht haben: Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.[32]

Wie gesagt habe ich Mt 5,45.48 und I Joh 3,9 lediglich als Analogien zu der Aussage angeführt, die Papias laut Fragment 12 gemacht hat. Es wäre völlig spekulativ anzunehmen, Maximus Confessor paraphrasiere eine papianische Auslegung des einen oder anderen Textes. Rein theoretisch ließe sich ja vorstellen, daß Papias ein apokryphes Herrenwort über die Gotteskindschaft überliefert hat, welches er den Presbytern verdanken könnte. Maximus spielte dann nicht auf eine Auslegung, sondern einen Gegenstand möglicher papianischer Exegese an. Aber solche phantasiereichen Gespinste führen uns keinen Schritt weiter.

Ich möchte mit ihrer Hilfe dem Leser bewußt machen, wie unsicher die Auslegung von Fragment 12 bleibt. Nur soviel läßt sich sagen, daß Papias' mutmaßliche Gedanken über die Gotteskindschaft von paulinischer Theologie doch weit entfernt sind. Papias entfaltet die Gotteskind-

schaft anscheinend nicht in theologischen oder christologischen, sondern in ethischen Kategorien. Abgesehen von diesem vorsichtig formulierten Ergebnis bleibt die Ausbeute für die weitere Untersuchung äußerst gering.

§ 17 Fragment 6

Das NT kennt, wie man weiß, zwei voneinander abweichende Versionen vom Tod des Verräters Judas Iskariot. Während Mt 27,3-10 berichtet, Judas habe sich vor Verzweiflung über seine Schandtat erhängt, erinnert Petrus in Act 1,15-20 anläßlich der Nachwahl des Matthias an ein ganz anderes unrühmliches Ende des Judas. Er stürzte nämlich nach dieser Version auf dem Grundstück zu Tode, welches er für seinen Judaslohn erworben hatte. Apollinaris v. Laodicea kannte die beiden sich widersprechenden Berichte und wußte sie in Fragment 6 mehr oder weniger geschickt zu harmonisieren.[1] Zwar hängte sich Judas gemäß Mt auf, doch schnitt ihn jemand ab, so daß Judas noch die Gelegenheit bekam, auf seinem Acker tödlich zu verunglücken (Act 1,18). Für diese Fortsetzung der abschreckenden Geschichte vom Ende des Verräters verweist Apollinaris auf eine ausführliche und plastische Darstellung im 4. Buch des Papiaswerkes. Es gelingt Apollinaris allerdings nur teilweise, Mt 27,3-10 an Act 1,15-20 anzugleichen. Denn seine Lösung setzt wie Act 1,18 voraus, daß sich Judas selbst vor seinem Tod ein Grundstück kaufte, während sich die Sache in Mt 27,3ff umgekehrt verhält: Der Verräter gibt seinen Judaslohn den Hohenpriestern und Ältesten zurück. Und erst nach seinem Tod kaufen diese vom schmutzigen Geld den "Acker des Töpfers", welcher fortan wie in Act 1,19 Blutacker heißt, wobei Mt 27,8 vom ἀγρὸς αἵματος, Act 1,19 aber vom χωρίον αἵματος redet.

Die ekelerregende Papiasversion vom Judastod findet vordergründig weder in Mt 27,3-10, noch in Act 1,15-20 ihresgleichen. Da Papias aber das Mt kannte, andererseits sein Bericht vom Ende des Verräters dem der Act näher als dem des Mt steht, drängt sich natürlich die Frage auf, ob Papias auch die Act gelesen und ähnliche Harmonisierungsversuche wie Apollinaris unternommen hat. Während TH.ZAHN[2] seinerzeit diese Frage unbedingt bejahte, wurde sie von F.OVERBECK[3] ebenso entschieden verneint. Das angezeigte Problem läßt sich nicht mit wenigen Sätzen lösen, da es in Wahrheit eine Doppelfrage auslöst. Es ist doch nicht nur zu klären, ob Papias wie Apollinaris und diejenigen, die das Apollinarisfragment kolportiert haben[4], Act 1,15ff und Mt 27,3ff aneinander angleichen wollte, sondern auch, ob die von Papias überlieferte Erzählung selbst etwa diesem Bestreben ihre

Entstehung verdankt. Da Papias seinerseits von Apollinaris referiert wird, mündet die überlieferungsgeschichtliche Untersuchung in einer doppelschichtigen redaktionsgeschichtlichen Frage.

Der Papiastext scheint mit den Worten zu beginnen. Literarkritisch redaktionelle Zusätze aus der Feder des Hierapolitaners auszuscheiden, ist angesichts der Quellenlage nicht möglich, so daß die Überlieferung durchgängig ausgelegt werden muß. Die Legende verarbeitet drei Hauptmotive. 1.) schildert sie detailliert das Anschwellen des Leiben Judas', welches alle Körperteile erfaßt. 2.) beschreibt sie das Verfaulen des Körpers, 3.) das verseuchte, unbewohnbare Grundstück des Verräters.

Der Ἰούδας πρησθεὶς ἐπὶ τὴν σάρκα ist uns weder aus Mt 27,3ff, noch aus Lk 1,18 bekannt. Denn πρησθείς hat eine andere Bedeutung als das lukanische πρηνὴς γενόμενος, welches nicht "anschwellend", sondern "kopfüber stürzend" bedeutet.[5] Das macht die traditionsgeschichtliche Herleitung des papianischen Motivs schwierig. Ich komme darauf noch zu sprechen.

Dagegen kennen wir das Motiv vom Verfaulen eines Gottlosen aus Act 12,20ff. Dort bitten die Bewohner von Tyrus und Sidon den König Herodes Agrippa I. um Frieden. Der Friedensschluß wird von einer Massenkundgebung begleitet, auf der sich Herodes als Gott feiern läßt. παραχρῆμα δὲ ἐπάταξεν αὐτὸν ἄγγελος κυρίου ἀνθ' ὧν οὐκ ἔδωκεν τὴν δόξαν τῷ θεῷ, καὶ γενόμενος σκωληκόβρωτος ἐξέψυξεν (Act 12,23).[6] Von Würmern zerfressen zu werden, ist das typische Ende aller Gottlosen in apokalyptischer Sicht, wie schon das Adjektiv σκωληκόβρωτος[7] in II Makk 9,9 veranschaulicht, wo der Mörder Antiochus, von Würmern zerfressen, am lebendigen Leibe verfault und einen bestialischen Gestank verbreitet. Papias spricht substantivisch von den σκώληκες. Sie quälen im letzten Gericht die Feinde Israels, wie Judith in einem Weheruf schildert: οὐαὶ ἔθνεσιν ἐπανισταμένοις τῷ γένει μου· κύριος παντοκράτωρ ἐκδικήσει αὐτοὺς ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως δοῦναι πῦρ καὶ σκώληκας εἰς σάρκος αὐτῶν, καὶ κλαύσονται ἐν αἰσθήσει ἕως αἰῶνος (Jdt 16,17).[8] Und Jesus Sirach mahnt: ταπείνωσον σφόδρα τὴν ψυχήν σου, ὅτι ἐκδίκησις ἀσεβοῦς πῦρ καὶ σκώληξ (Sir 7,17).[9] Letztere Stelle spricht von einem Wurm im Singular. Dieser Gebrauch erklärt sich ebenso wie das Nebeneinander von Wurm und Feuer in den genannten Texten aus Jes 66,24: καὶ ἐξελεύσονται καὶ ὄψονται τὰ κῶλα τῶν ἀνθρώπων τῶν παραβεβηκότων ἐν ἐμοί· ὁ γὰρ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει, καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται, καὶ ἔσονται εἰς ὅρασιν πάσῃ σαρκί.[10] Das Motiv vom ewig fressenden Wurm und dem Feuer taucht

in Mk 9,48[11] und in sekundären Lesarten zu Mk 9,43.46 wieder auf.[12] Wurm und Feuer sind die Strafen in der γέεννα . Würmer quälen die Gottlosen in der Hölle der um 135 n.Chr. (in Ägypten?)[13] entstandenen Petrusapokalypse (Akhm 25)[14]. Als eine weitere Höllenqual beschreibt diese Apokalypse (Akhm 26) eine Schlucht, in welcher Eiter und Ausscheidungen der Gepeinigten zu einem See zusammenfließen, in welchem Frauen bis zum Halse stecken.[15] Auch das Motiv des Eiters ist also im apokalyptischen Kontext belegt.[16]

Auf gräßliche Weise verendet der Verräter Jesu auf seinem eigenen Grundstück, seinem χωρίον. Diese Vokabel verwendet auch Act 1,18; Mt 27,8 dagegen ἀγρός . Die Papiaslegende scheint aber den besonderen Namen für Judas' Grundstück, nämlich χωρίον/ἀγρὸς αἵματος nicht zu kennen, der von Mt und Act unterschiedlich erklärt wird. Bei Mt kaufen die Hohenpriester einen Acker, weil sie die 30 Silberlinge nicht in den Tempelschatz zurücklegen dürfen, ἐπεὶ τιμὴ αἵματός ἐστιν (Mt 27,6). Ferner dient der erstandene Acker zur Bestattung von Fremden. Damit hat das Grundstück seinen Namen weg ἕως τῆς σήμερον (V.8). Lukas dagegen leitet den Namen, der auf Hebräisch Ἀκελδαμάχ heiße, vom blutigen Ende des Verräters auf diesem Land her (Act 1,19). Wie die Act setzt auch die papianische Erzählung voraus, daß Judas den Acker noch selbst gekauft hat. Mit dem Bericht der Act berührt sich auch die Angabe, der Ort sei bis heute, μέχρι τῆς νῦν , unbewohnt, ἔρημον καὶ ἀοίκητον . Dieser Zustand erklärt sich durch den gräßlichen Gestank, der bis heute, μέχρι τῆς σήμερον, über dem Acker liegt. Daß die Act von letzterem nichts weiß, ist klar, da dieser Zugzum Motiv des Verfaulens gehört, welches in Act 1,15ff fehlt. Aber über den Judasacker wird mit den Worten von Ps 69,26 gesagt: γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ ἔρημος καὶ μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῇ (Act 1,20). Anklänge an Mt vermag ich dagegen bei Papias nicht zu entdecken.[17]

Gleichwohl behauptete seinerzeit TH.ZAHN[18]: "Jeder Zug der Erzählung ist erfunden zur Begründung dessen, was die Rede des Petrus Abweichendes bietet, und ein Satz erinnert geradezu an Matthäus. Judas muß am Leben bleiben, um den Acker kaufen zu können; er muß sich gleichwohl in einem hoffnungslosen Zustand befinden, damit sein in so kurzer Zeit erfolgter Tod erklärlich werde und als Gottesgericht erscheine; es muß die Krankheit eine ekelhafte, bösen Geruch verbreitende sein, damit das alttestamentliche Citat von der verödeten Behausung (Apg 1,20) begründet sei; und endlich muß sich dieser Geruch dort Menschenalter lang erhalten zur Erklärung des ἕως τῆς σήμερον (Matth. 27,8)." Sehen

wir davon einmal ab, daß ein Anklang an Mt 27,8 bei Papias kaum vorliegt, Mt 27,8 aber bei Mt ohnehin eine eigenständige Erklärung findet, die der von Zahn erdachten Auslegung nicht bedurfte, so unterstellt doch Zahn dem "Erfinder der Sage, als welche seine Erzählung dann kaum mehr zu bezeichnen ist"[19], Erläuterungsversuche, die hauptsächlich Einzelzüge von Act 1,15ff, nicht aber Mt 27,3ff betreffen! Vor allem aber bleibt völlig unverständlich, weshalb der Erzähler noch neue Züge, namentlich die Erblindung des Judas durch Schwellen der Augen, dazu dichtete, die eine etwa beabsichtigte Harmonisierung der zwei Geschichten vom Tode des Judas in keiner Weise vorantreiben.[20]

Bleibt also die Begründung Zahns, daß Judas am Leben bleiben mußte, um den Acker zu kaufen. Nun lesen wir bei Euthymius Zigabenius zu Mt 27,5[21], Judas habe, als er vom Strick genommen worden sei, noch kurze Zeit gelebt, καὶ πρηνὴς γενόμενος εἴτουν πεπρησμένος ἐξωγκωμένος ἐλάκισε μέσος καὶ ἐξεχύθη τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ καθῶς φησι ἡ βίβλος τῶν πράξεων. Im Anschluß an eine Bemerkung des Herausgebers Matthaei, der annahme, Euthymius Zigabenius hätte πρησθείς statt πρηνής in Act 1,18 gelesen[22], vermutet Zahn, das Nebeneinander von πρηνὴς γενόμενος und πεπρησμένος bei Euthymius erkläre sich dadurch, daß bereits der "Erfinder der Sage" in seinem Exemplar der Act "πρησθεὶς oder vielmehr πεπρησμένος statt πρηνὴς γενόμενος gelesen, also jedenfalls die Apostelgeschichte vor sich gehabt" habe.[23] Daraus folge, daß die Legende aus demselben Grund entstand, aus welchem sie Apollinaris und andere aufgriffen. Nun kann uns freilich allenfalls die Intention des Apollinaris interessieren, da z.B. Euthymius Zigabenius von ihm abhängt und das πεπρησμένος in seiner Bemerkung sich nicht aus einer abweichenden Lesart zu Act 1,18, sondern schlicht als Anspielung auf die von Apollinaris referierte Papiaslegende erklärt.[24] Sodann ist diese Legende zunächst für sich zu betrachten. Diese berührt sich in manchen Zügen mit dem Bericht der Act, setzt aber an keiner Stelle einen Selbstmordversuch des Judas à la Mt voraus. Was nun die angebliche Lesart πεπρησμένος in Act 1,18 betrifft, so gibt es für sie keinen Textzeugen, was Zahn selbst eingestehen muß.[25] Bedarf die Nähe der Papiaslegende zu Act 1,15ff noch einer Erklärung, so läßt sich jetzt schon festhalten, daß jene Erzählung mit Sicherheit nicht aus der Schwierigkeit erwuchs, Mt und Act zu harmonisieren.[26]

Auf eine recht eigenwillige Herleitung der Papiaslegende ist K.BEYSCHLAG[27] verfallen. Er lenkt die Aufmerksamkeit auf den Anfang der Geschichte. Als ein μέγα ὑπόδειγμα ἀσεβείας wandelte Judas in dieser Welt.

Beyschlag verweist nun auf Clemens Alexandrinus, Quis dives salvetur 42.[28] Clemens erzählt von einem jungen Mann, den der Apostel Johannes einem Bischof zur Erziehung anvertraute. Nach seiner Taufe aber wurde dieser Jüngling ein grausamer Räuberhauptmann. Doch gelingt es dem Apostel Johannes später, den "verlorenen Sohn"[29] wiederzubekehren. Er tauft ihn zum zweiten Mal. So wurde der reuige Sünder zu einem μέγα παράδειγμα μετανοίας ἀληθινῆς καὶ μέγα γνώρισμα παλιγγενεσίας, τρόπαιον ἀναστάσεως βλεπομένης[30]. Nun glaubt Beyschlag einerseits, diese Johannesgeschichte entstamme dem Kreis um den kleinasiatischen Presbyter Johannes, andererseits interpretiert er die Räuberlegende als Erzählung mit gnostischem Hintergrund und latenten christologischen Zügen. Konsequenterweise sucht Beyschlag nach gnostischen Parallelen zur Leibesschwellung des Judas, die in apokalyptischen Texten kein Gegenstück hat, und findet sie in der Geschichte vom Drachen, welche man ActThom 30ff[31] nachlesen kann. In dieser gnostischen Legende trifft der Apostel Thomas auf einen Drachen, der einen jungen Mann durch seinen giftigen Biß getötet hat. Der Drache gibt sich als Schlange aus Gen 3 und das Böse schlechthin zu erkennen.[32] Der Drache war es auch, der Judas zum Verrat anstiftete. Thomas zwingt das Untier, sein eigenes Gift aus dem Leib des getöteten Jünglings herauszusaugen, der darauf wieder lebendig wird. Der Drache aber schwillt an, platzt und stirbt, wobei aus seinem Kadaver Gift und Galle auslaufen.[33] Beyschlag bezieht diesen Gedankengang in eine Gegenüberstellung von Quis dives salvetur 42 und der Legende vom Judastod ein, die seiner Ansicht nach wegen ihrer ähnlichen Überschriften zusammengehören müßten. "Das heißt, in der vorapokalyptischen, also gnostischen Urfassung dürften beide Erzählungen als Untergang des Verräters Judas und Auferstehung des Jünglings Christus kontrastierend nebenenandergestanden haben."[34] Die jetzige Fassung der Judaslegende wäre demnach die apokalyptische Bearbeitung einer gnostischen Vorlage.

Beyschlags Herleitung und theologische Interpretation der Judasüberlieferung bei Papias ist nicht nur in Details, sondern auch in den Grundthesen völlig an den Haaren herbeigezogen.[35] Die Ähnlichkeit der Wendungen, mit denen aus der Judaslegende und der Geschichte vom Räuberjüngling eine Moral gezogen wird, hat nicht viel zu sagen.[36] Von einer Überschrift kann man zudem in Quis dives salvetur 42,15 wohl kaum sprechen. Daß die Räuberlegende auf den Kreis zurückgehen soll, dem auch Papias seine Überlieferung verdankt, bleibt ein gänzlich unbewiesene Hypothese. Theologisch den Räuberjüngling für eine metaphorische Verkörperung Christi zu halten, ist abwegig. Das Thema vom Quis dives salvetur 42

ist doch nicht Christi Erniedrigung und Erhöhung, sondern die Möglichkeit der zweiten Buße und Wiedertaufe![37] Beyschlag müßte schon den vierten Schriftsinn bemühen, um seine verworrene Auslegung des Lotterbuben auf Christus zu rechtfertigen. Fragt man unbefangen, was die Räuberlegende mit dem Fragment 6 des Papiaswerkes zu tun hat, lautet meine Antwort: rein gar nichts!

Wie steht es nun mit dem angeblich gnostischen Motiv der Leibesschwellung? Beyschlags Hinweis auf ActThom 30ff könnte nur dann verfangen, wenn der Drache vornehmlich Judas verkörperte. Doch davon kann überhaupt keine Rede sein.[38] Der Drache ist der große Verführer, der Eva zur Sünde reizte, der Kain zum Brudermord anstiftete, der den Sündenfall der Engel provozierte, der das Herz des Pharaos gegen Israel in Ägypten verhärtete und so fort. Dieser Drache stirbt an seinem Gift, ohne daß erkennbar wäre, was das mit dem Judas des Papias zu tun hat. Ein gnostischer Hintergrund oder eine gnostische Urform der apokalyptisch gefärbten Legende in Fragment 6 lassen sich nicht nachweisen.

Die Herleitung des Motives der Leibesschwellung ist in der Tat schwierig, aus apokalyptischen Texten meines Wissens nicht möglich. Doch halte ich den traditonsgeschichtlichen Vorschlag für gar nicht so abwegig, den wohl erstmals D.F.STRAUSS[39] in die Diskussion eingebracht hat. Auffälligerweise spielt ja die Erfüllung von Psalmworten nicht nur in der Passionsgeschichte allgemein, sondern auch speziell in den Versionen vom Judastod eine gewichtige Rolle. Während Mt 27,3ff deutlich von Sach 11,13, sowie Jer 18,2f; 19,1f und 32,6-15 beeinflußt ist[40], zitiert Act 1,20 einerseits Ps 69,26, andererseits Ps 109,8. Über einen verwünschten Feind heißt es in Ps 109,18: "Er zog den Fluch an wie sein Gewand - so dringe er wie Wasser in sein Inneres und wie Öl in seine Gebeine." Als Ursache der Leibesschwellung, namentlich des Kopfes, könnte die Papiasschilderung des Judastodes, die ja in gewisser Nähe zu Act 1,15ff steht, dann im Anschluß an Ps 109,18 auf Wassersucht anspielen, wodurch sich auch die Schwellung der Augenlider erklären ließe. "Hier könnte das Erblinden Ausmalung, die Wassersucht Motivirung des Aufschwellens, wie dieses Motivirung des Platzens sein"[41].
Zu Ps 109,18 würde sich dann gut eine Stelle aus dem in der Version der Act ebenfalls zitierten Ps 69 fügen, wo der Beter den Feinden wünscht: "Ihre Augen mögen dunkel werden, daß sie nicht sehen, und ihre Lenden laß immerdar wanken" (Ps 69,24).[42]

Den von Lukas beanspruchten Sinn ergeben die Act 1,20 zitierten Psalmworte nur, wenn man sie zusammen liest. Möglicherweise ist ihre Kombination schon vorlukanisch[43],

so daß sich überlieferungsgeschichtlich mehrere Entstehungsmöglichkeiten der papianischen Judaslegende denken lassen. Entweder hat diese eine vorlukanische Erzählung vom Ende des Judas sekundär ausgestaltet, oder sie rührt von Act 1,15ff selbst her, ohne daß freilich eine literarische Abhängigkeit vorläge.[44] Dagegen sprechen allerdings mehrere Beobachtungen: 1.) Der Petrusrahmen aus Act 1,15ff fehlt im Papiasfragment 6. 2.) Das Vokabular von Act 1,18b, namentlich die Beschreibung des Platzens und der hervorquellenden Eingeweide, wird in der papianischen Judaslegende nicht verwendet.[45] 3.) Der eigentümlich Name "Blutacker" und sein hebräisches Äquivalent[46] fehlen bei Papias. 4.) Die Psalmworte aus Act 1,20 werden im Papiastext nicht angeführt. Statt dessen wird mit dem bestialischen Gestank der Judasleiche umgekehrt eine Begründung für den in Ps 69,26; 109,8 prophezeiten Sachverhalt gegeben.

Andererseits sprechen die aufgezeigten Parallelen zwischen Fragment 6 und Act 1,15ff nicht dafür, daß die apokalyptische Legende vielleicht älter als die lukanische Erzählung sei. Das ἐξεχύθη τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ in Act 1,18 ist nicht das Kurzreferat der papianischen Judaslgende. Es setzt das Motiv der Schwellung keineswegs voraus.[47] Auch bedarf es zur Erklärung von Act 1,18 nicht des Hinweises auf Ps 69,23, wie D.F.Strauß[48] meinte: "Durch ihren eigenen Tisch, ward den Widersachern angewünscht (V.23), mögen sie zu Fall kommen; ganz wie es nun in der Apostelgeschichte von Judas heißt, er sei jählings herabgestürzt und habe, vermuthlich, weil er sich vorher an seinem Tische von dem Verräthersolde recht dick gemästet, aus dem geborstenen Leibe alle Eingeweide ausgeschüttet."[49] So bleibt es bei den oben aufgezeigten überlieferungsgeschichtlichen Erklärungsmöglichkeiten.

Daraus folgt aber unstreitig, daß vermutlich schon der "Erfinder" der apokryphen Judaslegende die Act nicht kannte. Die Sage ist das Produkt mündlicher Überlieferung, nicht der Exegese des Textes der Act.[50] Jedenfalls läßt sich aus Fragment 6 nicht nachweisen, daß Papias die Act gelesen hat. Und auch sonst zwingt nichts zu der Annahme, er habe sie gekannt.

Apollinaris v. Laodicea referiert Papias' Legende vom Judastod, um Act 1,18 zu erläutern und zu veranschaulichen, nicht um Act 1,15ff an Mt 27,3ff anzugleichen. Das versucht er ja ganz ohne Zuhilfenahme apokryphen Materials gleich im ersten Satz (Οὐκ ἐναπέθανε τῇ ἀγχόνῃ Ἰούδας, ἀλλ' ἐπεβίω καθαιρεθεὶς πρὸ τοῦ ἀποπνιγῆναι) durch bloße Kombination.[51] Nichts zwingt freilich zu der Annahme, Papias habe durch die Judasle-

gende wie Apollinaris Act 1,18 auslegen wollen. Wohl aber muß er vor ähnlichen Schwierigkeiten wie Apollinaris gestanden haben, da er das Mt kannte (HE III 39,16).[52] Möglicherweise hat Papias also seine Judaslegende als eine mündliche παράδοσις zu Mt 27,3ff angeführt und dabei einen ähnlichen kombinatorischen Gedanken wie Apollinaris eingeschoben. Wir wissen es nicht, denn wir kennen leider den Kontext der Papiaslegende nicht mehr.

Unbeschadet dessen paßt die Aussage der Judaslegende hervorragend zum theologischen Denken des Papias, soweit ich es bislang erläutert habe. Papias schildert das grausame Ende des Verräters in eben jenem vierten Buch seines Werkes, in welchem Judas zweifelnd Jesu fragt, wer die Herrlichkeit des Gottesreiches sehen werde (Fragment 1). So plastisch und sinnlich Papias das Millennium ausmalt, so drastisch schildert er den Tod des verräterischen Zweiflers. Die Pracht und Fruchtbarkeit des Reiches werden nur die sehen, die hineingelangen.[53] Zu ihnen gehört der gottlose Übeltäter nicht.

§ 18 Erzählgut in Fragment 5

<u>18.1 HE III 39,8-10.</u> Euseb erwähnt in Fragment 5 zwei Geschichten, die sich bei Papias finden, welche er nicht auf die Presbyter oder ihre Schüler, sondern auf die Töchter des Apostels Philippus zurückgeführt habe. Diese Töchter hätten eine Totenerweckung bezeugt. Und wenn Eusebs anschließendes Referat auch nicht ganz eindeutig ist, so halte ich es doch für wahrscheinlich, daß auch der Bericht über den Gifttrunk des Justus Barsabas von den Philippustöchtern herrühren soll.[1]

Bleiben wir zunächst bei diesem redaktionellen Rahmen. Von Papias berichtet HE III 39,3: ὡς δὲ κατὰ τοὺς αὐτοὺς ὁ Παπίας γενόμενος, διήγησιν παρειληφέναι θαυμασίαν ὑπὸ τῶν τοῦ Φιλίππου θυγατέρων μνημονεύει, τὰ νῦν σημειωτέον· νεκροῦ γὰρ ἀνάστασιν κατ᾽ αὐτὸν γεγονυῖαν ἱστορεῖ καὶ αὖ πάλιν ἕτερον παράδοξαν περὶ Ἰοῦστον τὸν ἐπικληθέντα Βαρσαβᾶν γεγονός, ὡς δηλητήριον φάρμακον ἐμπιόντος καὶ μηδὲν ἀηδὲς διὰ τὴν τοῦ κυρίου χάριν ὑπομείναντος. Mehr beiläufig sei erwähnt, daß Euseb Papias auch an diesem Punkte recht reserviert gegenübersteht (HE III 39,8.11).[2] Wichtiger ist, daß er den erwähnten Philippus für den Apostel hält. Unmittelbar vorher erinnert Euseb nämlich an HE III 31,3, wo er eine Passage aus einem Brief Polykrates' v. Ephesus an den römischen Bischof Viktor zitiert, der in die Zeit des Passastreites gehört. Der

Text deckt sich mit HE V 24,2ff, wo der Brief aber noch weiter zum umstrittenen Ostertermin zitiert wird. Die Tendenz des Briefes ist klar erkennbar: Nicht nur Rom hat seine apostolischen Leuchten.[3] καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται (HE III 31,2; 24,2). Allen voran der Apostel Philippus, der sich mit zwei Töchtern in Hierapolis niederließ und dort seine letzte Ruhe fand, während eine weitere Tochter in Ephesus begraben liegt. Auf dieser Linie liegt auch die Angabe des Montanisten Proclus (nach Gaius nach HE III 31,4). Während der Apostel im Philippusevangelium[4] enkratitische Züge trägt[5], betont Clemens Alexandrinus, daß Philippus nicht nur wie Petrus Kinder hatte, sondern zudem seinen Töchtern die Ehe gestattete (Strom III 52,5; cf. Euseb, HE III 31,1). Und die Montanisten beriefen sich laut Anonymus auf die ununterbrochene Sukzession von Propheten und Prophetinnen in der Kirche, für welche die Namen des Agabus, Judas, Silas, der Töchter des Philippus, der Ammia in Philadelphia und eines Quadratus standen (HE V 17,3).

Da Act 21,8f von den prophetisch begabten Töchtern des Evangelisten Philippus (vgl. Act 6,5; 8,5ff) berichtet, die mit ihrem Vater in Cäsarea lebten, liegt eine Verwechslung bzw. Verschmelzung des Apostels mit dem Wanderprediger gleichen Namens auf der Hand.[6] Abweichend von Act 21,8f kennt Polykrates v. Ephesus aber nicht 4, sondern 3 Töchter des Philippus.[7]

Euseb zufolge gibt Papias an, eine Überlieferung von den Töchtern eines Philippus empfangen zu haben. Sollte er den Apostel gleichen Namens gemeint haben, den er in HE III 39,4 hinter Andreas und Petrus aufzählt? Doch dagegen scheinen mir die Zeitangaben κατὰ τοὺς αὐτούς und κατ' αὐτόν in HE III 39,9 zu sprechen. Diese besagen klipp und klar, daß Papias einerseits ein Zeitgenosse der Philippustöchter war, daß andererseits die berichtete Totenauferstehung in der Zeit des Papias stattfand.[8] Die Behauptung Eusebs, Papias habe die Überlieferung direkt von den Töchtern des Philippus empfangen, ist daher unverdächtig.[9]

Dann kann ich mir allerdings nicht vorstellen, daß Papias den Vater dieser Frauen für den Apostel Philippus hielt. Er hätte sonst als Einwohner von Hierapolis, dessen Bischof doch Papias war (!), mindestens den Stellenwert eingenommen, den Aristion und der Presbyter Johannes bekommen haben! Ich denke also, daß Papias die Töchter des Evangelisten Philippus kannte, der vielleicht tatsächlich aus Cäsarea nach Hierapolis übersiedelte, wie ja auch gewisse "Herrenjünger" aus Palästina nach Kleinasien zogen.[10] Der εὐαγγελιστής Philippus entspricht als Wanderprediger doch soziologisch genau dem Bild, das

die Presbyter aus dem Prolog HE III 39,4 abgeben.[11] Nun ist die von seinen Töchtern vermeldete Totenauferstehung sicher keine Kleinigkeit. Und "wir können uns doch nicht vorstellen, dass wenn irgend ein greiser Dunkelmann mit der Behauptung aufgetreten wäre, einst von Christus auferweckt zu sein, er damit ohne weiteres Anklang gefunden hätte."[12] Vergegenwärtigt man sich aber, was Papias sonst noch alles an wunderlichen (um nicht zu sagen verrückten) Geschichten kannte, für deren Glaubwürdigkeit ihm das Zeugnis der Presbyter oder gar bloß ihrer Schüler genügte, so reichte die Autorität von leiblichen Töchtern eines geachteten Wanderpredigers sicher nicht minder aus. Diese Frauen stehen also überlieferungsgeschichtlich auf derselben Ebene wie die Presbyterschüler. Und wenn wir auch keinen expliziten Hinweis mehr darauf haben, daß Philippus zu den papianischen Vätern gehörte, so nimmt er in den Augen des Papias doch zumindest eine analoge Stellung wie diese ein. Nur am Rande sei vermerkt, daß aus dem Auftreten der Töchter des Philippus in HE III 39,9 mitnichten das Vorkommen der Act bei Papias herausgelesen werden darf.

Zu den Überlieferungen selbst, welche Papias von den Philippustöchtern hatte, gibt Philippus Sidetes in Fragment 10 ein Seitenreferat, das aber zuerst vom Gifttrunk des Barsabas und anschließend von einer Totenauferstehung berichtet. In beiden Fällen kennt Sidetes Einzelheiten, die wir bei Euseb nicht lesen. Zudem habe Papias einerseits von der Totenauferweckung der Mutter eines Menahem erzählt, andererseits von Toten, die Christus auferweckte und die bis in die Zeit Hadrians lebten. Liegt im zweiten Teil des Referates eine Anleihe an das Quadratusfragment HE IV 3,2 vor[13], so sind doch die detaillierten Angaben zur vermutlich mit HE III 39,9 identischen Wiederbelebung und dem Gifttrunk des Barsabas recht auffällig. Da Sidetes aber keine eigenständige Lektüre des Papiaswerkes erkennen läßt[14], handelt es sich bei seinem Spezialwissen entweder um mündliche Nachrichten über das Papiaswerk oder um sekundäre Erweiterungen der Papiasüberlieferung aus Euseb, HE III 39,9 (die schon vor Sidetes entstanden sein könnten). Im Falle des Gifttrunkes vermag ich diese Frage nicht zu entscheiden.[15] Im Fall der Totenauferstehung will ich die erste Möglichkeit nicht ausschließen.[16] Der Name Menahem würde einen judenchristlichen Ursprung der Legende von der Totenauferstehung nahelegen, der der Herkunft anderer Überlieferungen bei Papias ganz entspräche.[17]

Die zweite Legende erzählt, ein gewisser Justus Barsabas habe unversehrt einen Gifttrunk überstanden. Dieser Mann wurde laut Act 1,23 neben Matthias als Kandidat zur Nachwahl des 12. Jüngers aufgestellt. Daran erinnert

Euseb, HE III 39,10. Dort freilich heißt der Bewerber um die Nachfolge des Judas Iskariot Ἰωσὴφ ὁ καλούμενος Βαρσαββᾶς ὃς ἐπεκλήθη Ἰοῦστος. Wir erfahren nichts weiter über diesen Mann. In den Bereich der Legende gehört das Gerücht aus HE I 12,3: καὶ Ματθίαν δὲ τὸν ἀντὶ Ἰούδα τοῖς ἀποστόλοις συγκαταλεγέντα τόν τε σὺν αὐτῷ τῇ ὁμοίᾳ ψήφῳ τιμηθέντα τῆς αὐτῆς τῶν ἑβδομήκοντα κλήσεως ἠξιῶσθαι κατέχει λόγος. Im Martyrium des Paulus 2 (Acta Apost.Apocrypha I,S.108) tritt ein Barsabbas Justus unter den Großen Neros auf. Damit sind die Quellen erschöpft. Es dürfte nicht überflüssig sein zu betonen, daß der Hinweis auf Act 1,23 in HE III 39,10 von Euseb und nicht von Papias stammt, bei dem Euseb den Namen Joseph augenscheinlich nicht gelesen hat. Auch an dieser Stelle stoßen wir nur auf mündliche Quellen des Papias, nicht auf die lukanischen Act.[18]

Der bibelkundige Leser vermutet natürlich sofort, daß die wunderbare Errettung des Justus Barsabas "irgendwie" mit Mk 16,18 "zusammenhängt"[19]. Leicht könnte man geneigt sein anzunehmen, Papias habe die Justuslegende zur Illustration dieses Bibelverses herangezogen, in welchem der auferstandene Herr künftigen Gläubigen verheißt: ὄφεις ἀροῦσιν [20] κἂν θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψῃ. Doch ist diese Lösung wenig wahrscheinlich, da Mk 16,18 zum unechten kanonischen Mk-Schluß 16,9-20 gehört.[21] Dieser fehlt in einem wesentlichen Teil der ältesten Textzeugen (א,B,304,k,sy^{sin}, andere orientalische Übersetzungen, Clemens Alexandrinus, Origenes, Euseb [!], Hieronymus). In griechischen Handschriften des NT ist er vor dem 5. Jh. (W) nicht bezeugt. Andererseits war der Abschnitt Tatian und Irenäus bekannt, letzterem schon als Mk-Schluß, so daß er schon im 2. Jh. entstanden sein muß.[22] Sollte Papias aber explizit auf diesen Mk-Schluß Bezug genommen haben, wäre es doch höchst verwunderlich, wenn Euseb Mk 16,9ff unbekannt geblieben wäre. Genau das ist aber der Fall! Zudem vergegenwärtige man sich den Inhalt des unechten Mk-Schlusses! Mk 16,9-11 faßt Joh 20,11-18 zusammen, so wie Mk 16,12f dies mit Lk 24,13-35 tut. Mk 16,14 bringt Lk 24,26-43 auf einen Nenner, während Mk 16,15f Lk 24,36ff mit Mt 28,18-20 verbindet. Mk 16,17f ist ein Kompendium der Wunderberichte der Act, Mk 16,19 das Gegenstück zu Lk 24,51, um nur die wichtigsten Kompositionsstrukturen des unechten Mk-Schlusses zu nennen. Lediglich das schadlose Gifttrinken hat im NT keine Parallele und findet sich erstmals bei Papias; später auch in den unechten Kapiteln 9f der Johannesakten[23], wo es dem Apostel Johannes im Verhör vor Domitian nachgesagt wird.[24] Ich halte es deshalb für einigermaßen ausgeschlossen, nicht nur daß Papias den unechten Mk-Schluß kannte, sondern auch, daß die Justuslegende aus Mk 16,18 heraus gebildet wurde. Eher halte ich es umge-

kehrt einer Überlegung wert, ob die überschießende Verheißung schadlosen Giftgenusses in Mk 16,18 nicht ein Reflex auf mündliche Erzählungen wie die Justuslegende ist.

Theologisch bewegt sich auch diese Überlieferung im prophetisch-apokalyptischen Rahmen. Völlig deplaziert ist allerdings K.Beyschlags Deutung: "Wie der Untergang des Judas Ischarioth (durch Gift, s. Act.Thom. 33!) ein Beweis der apokalyptischen Folter, so soll das unbeschädigte Gifttrinken des Judas Barsabbas ein Beweis der kommenden Herrlichkeit des Reiches Gottes sein."[25] Diese Gegenüberstellung ist ohnehin unangemessen, da sie auf einer abwegigen Auslegung der Judaslegende (Fragment 6) beruht.[26] Außerdem aber unterstellt Beyschlag völlig zu Unrecht, HE III 39,9 handele von einem urchristlichen Propheten Judas Barsabbas, genannt Justus.[27] Daß auch die Justuslegende wieder einmal eine gnostische Vorlage gehabt habe, versucht Beyschlag nicht nur durch ActThom 33, sondern auch durch Protev 16 zu erweisen.[28] Dort müssen Joseph und Maria, des Ehebruchs verdächtigt, das Prüfungswasser (Num 5,11ff) trinken, welches ihnen aber ihrer Unschuld wegen nicht schadet.[29] Doch mit dem Gifttrunk des Justus Barsabbas hat das Prüfungswasser nichts gemein.[30] Die Auslegung sollte besser bei den eschatologischen Zeichen (σημεῖα ; Mk 16,17) stehenbleiben, welche nach dem unechten Mk-Schluß "denen folgen, die da glauben"[31].

18.2 HE III 39,17. Am Ende seiner Papiasdarstellung weist Euseb auf Papias' Gebrauch von I Joh und I Petr hin und fügt hinzu: ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει. Sprachlich wie thematisch knüpft Euseb an HE III 39,14 an.[32] Wenn auch Joh 7,53ff keineswegs als Papiasfragment zitiert werden darf[33], so ist doch die Frage durchaus berechtigt, ob jene von Euseb angesprochene Geschichte nicht hinter Joh 7,53ff steht. Während Joh 8,3 allerdings von einer γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατειλημμένην berichtet, wird die Frau aus HE III 39,17 wegen vieler Sünden vor Jesus angeklagt. Verschiedentlich ist die Gleichsetzung der Papiasnotiz mit der Perikope, die heute im Joh steht, abgelehnt worden.[34] Indessen ist zu bedenken, daß Euseb eine ganze Geschichte in wenigen Worten zusammenfaßt und vor allem sein Augenmerk auf die Tatsache richtet, daß Papias eine Überlieferung kennt, die sich auch im EvHebr finde, eben in jenem Evangelium, welches nach HE III 25,5 von einigen zu den unkanonischen Schriften gerechnet wird. Euseb leistet in HE III 39,17 seinem Programm aus III 3,3 Genüge, wonach er nicht nur die Angaben kirchlicher

Schriftsteller zu den anerkannten biblischen Büchern, sondern auch die etwaige Benutzung umstrittener Schriften vermerken will.[35] Am eigentlichen Inhalt der Geschichte von der sündigen Frau hat Euseb weniger Interesse. Daß Papias die Szene Lk 7,36ff gemeint habe[36], ist doch recht unwahrscheinlich, weil Euseb diese Perikope mit Sicherheit als kanonischen Text identifiziert hätte.[37] Unbefriedigend wäre aber auch die These, Papias müsse eine uns unbekannte Geschichte, vielleicht eine Variante zu Lk 7,36ff gemeint haben.[38] Die Gleichsetzung der Stoffe von HE III 39,17 und Joh 7,53ff ist deshalb immer noch die wahrscheinlichste Lösung, wenngleich dies nicht mit letzter Sicherheit zu beweisen ist.[39]

Euseb merkt an, daß diese Geschichte im EvHebr stehe. Freilich sagt er nicht explizit, daß Papias diese Perikope dem EvHebr entnommen habe. Rein grammatisch läßt der Relativsatz ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει die Annahme zu, diese Quellenangabe stamme von Papias.[40] Dann würde man freilich eher eine deutlichere Formulierung seitens Eusebs erwarten, wozu wir auf Grund von HE IV 22,8 berechtigt wären. Dort heißt es von Hegesippus: ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν. Und ähnlich hätte Euseb in HE III 39,17 schreiben können: ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν ἐκ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου . Ich glaube darum eher, daß die Quellenangabe in HE III 39,17 auf Euseb und nicht auf Papias zurückgeht, der vermutlich aus einer mündlichen Quelle schöpfte. Allerdings löst Eusebs Bemerkung einiges Kopfzerbrechen aus, gibt es doch eine Fülle von frühchristlichen Nachrichten über judenchristliche Evangelien, die mindestens 3 verschiedene Schriften meinen. Wir kennen sie unter den Namen Nazaräerevangelium, Ebionäerevangelium und Hebräerevangelium.[41] HE IV 22,8 beweist, daß Euseb neben einem sogenannten EvHebr noch ein zweites, aramäisches Evangelium kannte. Aus diesem zitiert er auch selbst (Theophanie IV 12). Wenn Euseb aber vom EvHebr gewußt hat, so muß er deshalb noch lange nicht selbst diese Schrift gelesen haben. Ein Zirkelschluß verbirgt sich nämlich in der Bemerkung Ph. Vielhauers zur Perikope HE III 39,17: "wenn Euseb sie im HE [=EvHebr] lokalisiert, so wird er sie auch dort gefunden haben"[42]. Denn soweit ich die Textlage überschaue, ist HE III 39,17 die einzige Stelle, aus der man überhaupt eine selbständige Kenntnis des EvHebr bei Euseb schließen könnte. Mir scheint der Gedanke nicht abwegig, daß Euseb das EvHebr nicht gelesen hat.[43] Seine Quellenangabe in HE III 39,17 beruht auf Hörensagen, wodurch sich die schwebende Umschreibung der Fundstelle unserer Perikope gut erklärt.[44]

Nach U.BECKERs eingehender Untersuchung[45] stammt die Perikope von der Ehebrecherin aus judenchristlichen Kreisen des 2. Jh.s. Erst zu Beginn des 3. Jh.s fand sie Aufnahme im Joh. Dieses überlieferungsgeschichtliche Ergebnis ist wegen der bereits früher festgestellten judenchristlichen Einflüsse auf Papias sicher beredt. Doch darf an dieser Stelle keine Auslegung von Joh 7,53ff folgen.[46] Aber auch die armenische Überlieferung im Codex Etschmiadzin 229 aus dem Jahre 989 stammt nicht aus dem Papiaswerk, sondern ist gegenüber Joh 7,53ff eine veränderte Wiedergabe des Stoffes, die von Papias unabhängig ist und zu den aus dem Armenischen und Syrischen Textformen gehört.[47] Den genauen Wortlaut der papianischen Version der Perikope von der Ehebrecherin und ihre spezifischen theologischen Intentionen kennen wir nicht mehr.

B) Studien zur Gesamtanlage des Papiaswerkes

Nachdem ich bislang die noch bekannten Einzelstücke der Papiasbücher - mit Ausnahme von HE III 39,15f - ausgelegt habe, wende ich mich in den beiden folgenden Kapiteln der Gesamtanlage dieses Werkes zu. Das ist angesichts der Quellenlage natürlich ein besonders heikles Unterfangen, da die Rezension eines Buches eigentlich dessen vollständige Lektüre voraussetzt. Es wird nur andeutungsweise gelingen, Quellen, Inhalt und Anliegen des Papiaswerkes zu erfassen. Dazu reicht die bloße Exegese des Papiasfragmentes HE III 39,3f keinesfalls aus, handelt es sich doch um einen relativ kurzen und von Euseb recht subjektiv ausgewählten Abschnitt, der in mancher Hinsicht aufschlußreich ist, aber mitnichten das durch die Überschrift des Buches gestellte Thema λογίων κυριακῶν ἐξήγησις befriedigend erläutert. Neben der Fortsetzung der Interpretation von HE III 39,3f steht deshalb die Auswertung der Einzelüberlieferungen im Hinblick auf das Thema des Papias, nun allerdings unter Einschluß von HE III 39,15f.

6. Kapitel: Inhalt und Aufgabe des Papiaswerkes

§ 19 Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις - Gegenstand und Auslegungsmethode des Buches

Statt Sinn und Zweck der bisher vorgeführten Einzelstükke bei Papias zu erklären, wirft der Titel seines Werkes nur neue Fragen auf. Die Überschrift Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγράμματα πέντε[1] provoziert drei Grundfragen: 1.) Was sind eigentlich die λόγια κυριακά? 2.) Was versteht Papias unter einer ἐξήγησις der λόγια κυριακά? 3.) Warum gliedert sich sein exegetisches Werk gerade in 5 Bücher?

Weitergefragt: Sind solche Einzelüberlieferungen, wie wir sie kennengelernt haben die λόγια, welche Papias dann auslegte? Wie aber könnte dann ihre Auslegung wohl ausgesehen haben? Wir kennen ja gar kein Fragment, in welchem sich an eine Überlieferung eine Auslegung anschlösse! - Oder hat man die λόγια κυριακά in den Papias bekannten Evangelien zu suchen? Erzählt Papias also Geschichten, welche die Berichte einzelner Evangelien ergänzen, veranschaulichen, insofern auslegen sol-

len? Entstammen die λόγια nur schriftlichen oder auch mündlichen Quellen? - Eine Antwort ließe sich leichter finden, wenn man wüßte, was Papias mit ἐξήγησις gemeint hat. Doch von der Überschrift abgesehen, kommt dieser Begriff wie auch ἐξηγέομαι in keinem der erhaltenen Fragmente mehr vor! Namentlich HE III 39,3f schweigt sich über das Thema des Buches, die ἐξήγησις, gründlich aus.

Manche Ausleger wollten den gordischen Knoten mit einem Streich zerhauen. Sie setzten bei der fünfteiligen Gliederung des Werkes ein. Hinter der Zahl 5 müsse ein tieferer Sinn stecken. Da sich Papias in HE III 39,16 auf Mt beziehe, vermutete 1897 J.C.HAWKINS[2], die Fünfteilung entspreche einer Fünfteilung des Mt. In der Tat fällt auf, daß Mt den Redenstoff in größere Einheiten zergliedert, nämlich Bergpredigt (Mt 5-7), Aussendungsrede (Mt 10), Gleichnisrede (Mt 13), Gemeindeordnung (Mt 18) und Pharisäerrede mit anschließender eschatologischer Rede (Mt 23; 24f).[3] Unterstrichen wird diese Gliederung des Stoffes durch die Formeln, welche die Redenblöcke in Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1 abschließen. Indem man nun unter den λόγια Redenstoff verstand, identifizierte man den Gegenstand des Papiaswerkes mit einer fünfteiligen Redenquelle, auf der auch unser kanonisches Mt basiere. Die These ist für das Mt dahin erweitert worden, daß man auch im kanonischen Mt selbst eine Gliederung in 5 Bücher nachweisen wollte, in denen die jeweilige Rede mit dem vorausgehenden Erzählstoff ein Buch bilde.[4] Das Mt wolle darum ein Gegenstück zum Pentateuch sein und Jesus als den neuen Mose verherrlichen. Heute wissen wir freilich, daß hinter dem Redenstoff des Mt wie des Lk die Quelle Q steht, für die sich eine Fünfteilung nicht nachweisen läßt.[5] Aber auch die sogenannte Pentateuchtheorie zum Mt stößt auf unüberwindliche Schwierigkeiten.[6] Vor allem jedoch hat es viele fünfteilige Werke gegeben "vom fünfgeteilten Pentateuch und Psalter an, und so könnte die Wiederkehr der Fünfteilung im ersten Evangelium und bei Papias ganz zufällig oder unabhängig, wie auch beiderseits durch das AT beeinflußt sein."[7] Daneben ist zu beachten, daß es fünfteilige Werke auch außerhalb des Judentums gibt. Schließlich schreiben z.B. Hegesipp 5 Bücher Erinnerungen, Irenäus 5 Bücher gegen die Ketzer, wie kurze Zeit später Tertullian gegen Marcion.

Weder der Aufbau von Q noch von Mt stellen eine Parallele zum Papiaswerk dar, dessen Gliederung dagegen kein Einzelfall in der frühchristlichen Literatur des 2. und 3. Jh.s ist. Weiter läßt sich zum Aufbau des Papiasbücher nichts sagen, da die erhaltenen Einzelstücke kein Gliederungsprinzip erkennen lassen. Auf die eingangs

gestellte dritte Frage nach dem Aufbau des Werkes gibt also keine befriedigende Antwort. Damit stehen Gegenstand und Auslegungsmethode des Papias weiter zur Disposition.

Zu Beginn dieses Kapitels muß ich aber auch noch einige grundsätzliche Bemerkungen zum Proömium des Papias machen, da man leicht geneigt sein könnte, vor allem HE III 39,3f über die Gesamtanlage, Gegenstand und Absichten des Papias zu befragen, spricht doch Papias in diesem Text von mündlichen Quellen, von seinen Nachforschungen, von seiner Liebe zur christlichen Wahrheit und seinem Abscheu gegen fremdartige Gebote und ketzerische Vielrederei, von seiner Skepsis gegenüber Büchern und seinem Verlangen nach der forttönenden lebendigen Stimme der rechten Tradition. Demgegenüber muß man sich zwei Grundeinsichten zu eigen machen: "Einmal: Es ist Ernst zu machen mit der Erkenntnis von Ed.Schwartz, wonach das Proömium des Papias in erster Linie als rhetorisches Kunstwerk, nicht aber als historisches Referat aufzufassen ist. Sodann: Es ist hinzuzuziehen die Erkenntnis von Ed.Norden, daß antike Prologe nach einem ganz bestimmten formalen Schema gebaut sind."[8]

Was die rhetorische Seite des Proömiumfragmentes betrifft, so möchte ich E.SCHWARTZ selbst zu Worte kommen lassen: Der erhaltene Rest der Vorrede zeigt, daß Papias "über rhetorische Kunstmittel verfügte und nach antiker Gewohnheit bestrebt war, im Prooemium dieses Mittel in vollem Glanz zu zeigen. Er wiederholt pointiert [καλῶς ... καλῶς, τὰ πολλά ... οἱ πολλοί, τοῖς πρεσβυτέροις ... τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους, τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν ... τοῦ κυρίου μαθηταί], motivirt mit Sentenzen - vgl. die beiden mit οὐ γάρ eingeleiteten Sätze -, die er antithetisch gliedert, so dass die einzelnen Worte einander balancieren: τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ~ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, τὰς <u>ἀλλοτρίας</u> ἐντολάς ~ τὰς <u>παρὰ τοῦ κυρίου</u> δεδομένας; hier ist das zweite Glied durch die Doppelung τῆι πίστει ~ ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας von neuem zerlegt, wie am Schluss das dem ἐκ τῶν βιβλίων entgegengesetzte παρὰ φωνῆς zwei Participien sich zugesellt."[9]

E.NORDENs Analyse antiker Prologe[10] hat K.BEYSCHLAG für die Auslegung des Papiasproömiums durch den Hinweis auf den Prolog des antimontanistischen Anonymus (Euseb, HE V 16,3ff) und das Vorwort des Melito v. Sardes zu seinen "Anzeigen aus Gesetz und Propheten" (HE IV 26,13f) fruchtbar gemacht.[11]

Der antimontanistische Anonymus erklärt einem gewissen Avircius Marcellus, daß er bislang gezögert habe, ein Buch gegen die Ketzer zu schreiben. Als er aber bei einem

Aufenthalt zu Ankyra in Galatien feststellen mußte, wie die dortige Gemeinde dem Montanismus zugetan war, überführte er die Pseudoprophetie in einer Disputation. Die Gemeinde, auf den Weg der Wahrheit zurückgebracht, bittet den Anonymus durch ihre Presbyter um eine Schrift, in der die Argumente gegen die Feinde der wahren Lehre (ὁ τῆς ἀληθείας λόγος) aufgezeichnet werden.

Deutlich ist auch die Analogie zwischen dem Proömium des Papias und dem Melitos v. Sardes. Schon oft hat Onesimus den Melito gebeten, ihm ein Buch über das AT zu schreiben. Melito kommt diesem Wunsch gerne nach, weiß er doch, daß Onesimus im Kampf um das ewige Heil und in seiner Gottessehnsucht die Kenntnisse über das AT und seine Worte über den Erlöser und den ganzen Glauben allem anderen vorzieht. Wie Papias stellt auch Melito umfangreiche Nachforschungen an: ἀνελθὼν οὖν εἰς τὴν ἀνατολὴν καὶ ἕως τοῦ τόπου γενόμενος ἔνθα ἐκηρύχθη καὶ ἐπράχθη, καὶ ἀκριβῶς μαθὼν τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία ὑποτάξας ἔπεμψά σοι. Es folgt nun eine Namensliste der Bücher des hebräischen Kanons. ἐξ ὧν καὶ τὰς ἐκλογὰς ἐποιησάμην, εἰς ἓξ βιβλία διελών (HE IV 26,14).

Daraus folgt nicht, daß die Einzelheiten des papianischen Prologfragmentes für die Darstellung des Papiaswerkes völlig wertlos wären, wohl aber, daß mit ihnen sehr behutsam umgegangen werden muß. Auch unter Berücksichtigung der stilmäßigen Einflüsse der Prologgattung auf Papias läßt sich HE III 39,3f einiges entnehmen. Aber namentlich HE III 39,4 will Papias "lediglich den Umfang seiner Nachforschungen ins Licht stellen, nicht aber eine historisch richtige Gliederung der ihm etwa bekannten Jesusjünger geben."[12]

Weder die Fünfzahl der Bücher noch das Prologfragment geben uns den Schlüssel zum Verständnis der λογίων κυριακῶν ἐξήγησις in die Hand. Vielmehr muß die Gesamtheit der echten Fragmente zu Rate gezogen werden, um Gegenstand und Auslegung des Hierapolitaners - soweit dies möglich ist - zu erläutern.

§ 20 Die λόγια κυριακά des Papias

Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. So berichtet Papias über die Darstellung der λόγια κυριακά im Mt. Schleiermacher erblickte in dieser Notiz HE III 39,16 einen Hinweis auf eine hebräische bzw. aramäische Sammlung von Sprüchen Jesu, welche auf den Apostel Matthäus zurückgehe. Die λόγια wären somit als Sprüche oder Reden zu verstehen.[1] Allein, jene Hypothese ist in den Text

völlig eingetragen bzw. ein für die synoptische Frage fruchtbares Mißverständnis.[2] Euseb gibt in HE III 39,15 eine Überlieferung zur Schrift des Markus wieder, die in HE III 39,14 ausdrücklich als das uns bekannte Mk deklariert wird (περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος). Wenn Euseb nun in HE III 39,16 schreibt: ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου· περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται , so kann kein Zweifel daran bestehen, daß Euseb in Papias' Matthäusschrift das kanonische Mt erblickt, und wir haben als unbefangene Leser des Textes keinen Grund, entgegen dieser Ansicht in HE III 39,16 ein wie immer geartetes Ur-Mt zu entdecken. Deshalb muß auch die von R.Harris[3] vorgeschlagene Deutung abgelehnt werden, wonach Mt atl. Prophezeiungen über den Messias zusammengestellt hätte, welche Papias im Anschluß an einen verbreiteten Sprachgebrauch[4] als τὰ λόγια (κυριακά) bezeichnet hätte.[5] Für sich betrachtet gibt HE III 39,16 also keine Erklärung des Begriffes λόγια bei Papias her.

Ich sehe darum immer noch die einzige Lösung in der Auslegung, welche den Wortsinn von τὰ λόγια von HE III 39,15, der Mk-Notiz, erschließt.[6] Betrachten wir den Text zunächst nur unter diesem Gesichtspunkt, so fällt auf: Μάρκος ... ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα . Man könnte leicht geneigt sein, diesen Satz für ein synonyme Beschreibung dessen zu halten, was bei Mt die λόγια sind. Das läge besonders dann nahe, wenn der Mangel an τάξις im Vergleich zu Mt bestünde. Die Uneinigkeit der Forschung hierüber spielt an dieser Stelle keine große Rolle.[7] Denn selbst wenn Papias Mk tatsächlich mit Mt vergliche, so wissen wir doch nicht, ob Euseb mit seiner Zwischenbemerkung HE III 39,16 ein einheitliches Fragment unterbricht [8], oder ob es sich um Texte aus verschiedenen Teilen des Papiaswerkes handelt. Alle weitergehenden Mutmaßungen sind spekulativ. Dann aber dürfen wir nicht unbesehen das Mt-Fragment und das Mk-Fragment gegenseitig zur Auslegung heranziehen, und dann ist zu beachten, daß im Satz über τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα das Stichwort τὰ λόγια nicht fällt!

Nun heißt es aber, daß Markus die Worte und Taten Jesu nicht als Augenzeuge, sondern als Mitarbeiter und Hörer des Petrus aufzeichnete. Οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ. Die mangelnde τάξις des Mk erklärt sich aus der Art, in welcher Petrus seine lehrhaften Vorträge gestaltete, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. Dies bedeutet doch mit ziemlicher Sicherheit, daß man die Reden und Taten Jesu, welche Markus niederschrieb,

in den Vorträgen des Petrus zu suchen und also mit seinen τὰ κυριακὰ λόγια gleichzusetzen hat. Aus HE III 39,15 allein, und nicht aus einer Kombination mit III 39,16 ergibt sich also der Wortsinn τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα bei Papias für τὰ λόγια , welcher dann aller Wahrscheinlichkeit nach auch HE III 39,16 zu Grunde liegt.

Daraus darf man aber nicht folgern, τὰ λόγια seien mit Evangelien identisch.[9] Denn Petrus, der die λόγια verbreitete, hat ja selbst gar kein Evangelium geschrieben, sondern mündliche Vorträge gehalten! Die λόγια sind also Stoffe, die sich auch in Evangelien finden, also ihrerseits Gegenstand oder Inhalt von Schriften wie Mk und Mt sind.[10]

Gehen wir die erhaltenen Bruchstücke auf die Beschreibung der λόγια in HE III 39,15 hin durch, so wären lediglich Fragment 1 und die Geschichte von der Sünderin (HE III 39,17) als λόγια κυριακά mit einiger Sicherheit zu bestimmen. Allenfalls hinter Fragment 11 und 12 könnte man ὑπὸ τοῦ κυρίου λεχθέντα vermuten, doch könnte es sich bei diesen Texten auch um Auslegungen von λόγια handeln. Jedenfalls fallen die beiden Geschichten aus HE III 39,8-10 und Fragment 5 strenggenommen nicht unter die λόγια κυριακά gemäß HE III 39,15. Und soviel wird an dem Gespräch über das Millennium und der Geschichte von der Sünderin deutlich, daß die λόγια nicht einfach Evangelienstoffe sind, sondern in Fragment 1 aus mündlicher Überlieferung, in HE III 39,17 entweder aus mündlicher Überlieferung oder aus einem später nicht kanonisierten Evangelium stammen.[11]

Die λόγια κυριακά sind also in sich geschlossene frühchristliche mündliche Überlieferungen, die Papias nur teilweise in verschriftlichter Form vorfand. Die Auslegung kann sich mit diesem Ergebnis nicht zufrieden geben, sondern muß die Frage stellen, ob sich durch eine formgeschichtliche Untersuchung das Verständnis der λόγια vertiefen läßt.

§ 21 Die Gattung der λόγια

Der Terminus λόγια κυριακά muß von τὰ λόγια τοῦ κυρίου bei Polyk 7,1 unterschieden werden.[1] Im Unterschied zu letzteren haben die λόγια κυριακά Jesus nicht zum Subjekt, sondern zum Objekt.[2] Hieronymus' Übersetzung des Titels "Explanatio sermonum domini" ist darum falsch.

Die papianischen Logia dürfen nicht zu den λόγοι des Herrn gerechnet werden, deren Gattung wir von Q und vom EvThom her kennen. An λόγοι erwähnt Papias selbst nur

οἱ τῶν πρεσβυτέρων λόγοι in HE III 39,4. Euseb spricht in seiner Paraphrase des Proömiums von τοὺς τῶν ἀποστόλων λόγους (HE III 39,7) und erwähnt Ἀριστίωνος τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις (HE III 39,14). Doch bleibt völlig dunkel, ob Papias selbst von Auslegungen (?!) der λόγοι τοῦ κυρίου gesprochen hat, oder ob es sich um eine freie Paraphrase des Euseb handelt, welcher den Terminus οἱ λόγοι τοῦ κυρίου für einen τὰ λόγια κυριακά synonymen Begriff hält.[3] Gattungsgeschichtlich lassen sich diese Hinweise auf λόγοι kaum einordnen. Jedenfalls schreibt Papias keinen Kommentar zu einer Sammlung wie Q oder EvThom.[4]

Auf den ersten Blick könnte man die λόγια κυριακά formgeschichtlich als Apophthegmata klassifizieren.[5] Dafür sprächen jedenfalls Fragment 1 und HE III 39,17.[6] Die λόγια über Jesus wären dann Geschichten, deren Pointe in einem Spruch oder einer kurzen Rede des Herrn läge. Ist es aber andererseits wirklich denkbar, daß Papias z.B. keine Wundergeschichten behandelt haben sollte? Sollte Papias, wenn er die Inhalte des Mk als τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα κτλ. beschreibt und darunter λόγια κυριακά versteht, nur einen Ausschnitt der Stoffe des Mk gemeint haben? Das halte ich für äußerst unwahrscheinlich, denn nichts weist in HE III 39,15 auf eine gattungsmäßige Unterscheidung von Stoffen innerhalb des Mk hin, die der Terminologie Bultmanns entspräche!

Dadurch wird eine gattungsgeschichtliche Einordnung der λόγια κυριακά, die unseren heutigen forgeschichtlichen Kriterien genügen könnte, ungemein erschwert. Ein λόγιον κυριακόν meint bei Papias ganz allgemein eine kurze Geschichte über Jesus. Auch Euseb gebracht in einem ganz vagen, allgemeinen Sinn.[6] Wie weit Euseb die Bedeutung von τὰ λόγια κυριακά faßt, erhellt auch aus seiner Papiasdarstellung, die ganz pauschal von παραδόσεις bei Papias berichtet.[7] Wenig aufschlußreich ist es ferner, wenn Euseb die Geschichte von der Sünderin eine ἱστορία nennt.[8]

Die Bezeichnung von Geschichten als λόγια ist für unsere Begriffe ganz unspezifisch und ähnelt damit der antiken Gattungsbezeichnung "Apomnemoneumata". In der antiken Popularphilosophie tritt der abstrakten Lehre "das geschichtliche Beispiel aus Dicta und Facta weiser Männer zur Seite in der Form der Ἀπομνημονεύματα, deren Begründer Xenophon mit seinen sokratischen Denkwürdigkeiten ist ... Noch mehr ins Sententiöse und Epigrammatische zugespitzt ist die Χρεία, die von Theokritos von Chios, ... Demtrios von Phaleron oder dem Kyniker Metrokles .. zuerst literarisch fixiert, in den späteren Philosophenbiographien einen großen Raum einnimmt ...

und auch in die Progymnasien der späteren Rhetorik aufgenommen worden ist."[9] Auffälligerweise wendet Papias auf Markus die Verben μνημονεύειν und ἀπομνημονεύειν an (HE III 39,15). Und von Petrus heißt es, daß er πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων . "Es gab ursprünglich einen Begriff, der Apophthegma, Apomnemoneuma und Gnome in einer bestimmten Beziehung zusammenfaßte, die Chrie (χρεία)."[10]

Da sich Papias im Proömium rhetorischer Formen bedient, ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß er in HE III 39,15 die διδασκαλίαι bzw. λόγια des Petrus mit der antiken Chreialiteratur vergleicht. Solche Sammlungen epigrammatischer Berichte ließen in der Regel die gewünschte literarische Formgebung, die (σύν-) ταξις vermissen. J.KÜRZINGER faßt seine hierin mündende Analyse in einer Paraphrase der Aussage über Petrus zusammen: "'(Petrus) der nach Art der Chreiai seine Unterweisungen zu machen pflegte, nicht aber so, als habe er eine σύνταξις der Worte über den Herrn (= Herrenlogien) geben wollen.'"[11] Hieraus erkläre sich dann der Mangel an τάξις bei Markus. Das Mk würde dann also nicht mit einem uns bekannten oder unbekannten Evangelium verglichen, sondern an einem Kriterium der antiken Rhetorik gemessen.[12]

So einleuchtend diese Interpretation auf den ersten Blick zu sein scheint, so halte ich sie doch nicht für stichhaltig. Denn Kürzinger beruft sich zwar unter anderem auf den Apophthegma-Artikel von Th.Klauser und P. des Labriolle, verschweigt aber, daß diese feststellen, der ursprüngliche rhetorische Sinn von χρεία sei nach und nach vergessen worden. "In der römischen Kaiserzeit fällt die Chrie schließlich praktisch mit der Gnome zusammen, wie auch die Verwendung des Wortes sententia durch die Lateiner beweist"[13]. Sodann ist zu beachten, daß Markus laut HE III 39,15 τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα niedergeschrieben hat. Über die Chreia schreibt Kürzinger[14], sie sei "ein zu einer erzählerischen Einheit aus 'Wort' und 'Tat' vereinigter kurzer Bericht, wobei meist das der Person zugeschriebene Wort das Hauptinteresse der Aussage bestimmt." Nun hat aber Markus Wort <u>oder</u> Tat Jesu aufgezeichnet, wobei dieses Oder vermutlich inklusiv gebraucht ist. Das freilich macht es problematisch, Papias einen zu seiner Zeit aus der Mode gekommenen Rhetorikterminus zuzuschreiben. Ich bleibe deshalb bei der Übersetzung, nach welcher Petrus seine Vorträge den jeweiligen <u>Bedürfnissen</u> seiner Hörer anpaßte.[15]

Während Kürzinger letztlich die Logia des Papias mit der Gattung der Apophthegmata vergleicht, faßt jener

mit dem Terminus τὰ λόγια κυριακά Stoffe zusammen, die nach heutigen exegetischen Gesichtspunkten formgeschichtlich disparat sind. Ihre Bandbreite reicht von Herrenworten[16] über Apophthegmata[17] bis hin zu Wundergeschichten und Legenden.[18] Sucht man für die λόγια κυριακά eine geläufige antike Gattungsbezeichnung, so bietet sich am ehesten die der ἀπομνημονεύματα an.[19] In der antiken Rhetorik meint dieser terminus technicus "solche Berichte über Handlungen, merkwürdige Einzelheiten, besonders Aussprüche, welche lediglich auf der persönlichen Erinnerung an die Dinge selbst oder an die mündliche Tradition über sie beruhen oder beruhen wollen und bei denen der Erzähler zwar Zeuge, aber nicht das vornehmliche Object des Erzählten ist."[20] Genau dies sagt doch Papias von Markus, seiner mit (ἀπο)μνημονεύειν umschriebenen Tätigkeit, seinem Stoff und seinen Quellen! Bestätigt wird diese gattungsgeschichtliche Einordnung durch die Apologetik des 2. Jh.s, welche die Evangelien als Apomnemoneumata bezeichnet![21]

Ich fasse zusammen: Die λόγια κυριακά lassen sich nicht nach heutigen formgeschichtlichen, sondern nur nach antiken rhetorischen Kriterien gattungsmäßig einordnen und gehören dann in die Sparte der Apomnemoneumata, neben deren literarischen Kategorie es noch weitere wie Apophthegma und Gnome gab. Im Verhältnis zu den beiden letztgenannten ist die Kategorie der Apomnemoneumata weiter gefaßt, doch bleibt die gattungsgeschichtliche Klassifizierung der Herrenlogien des Papias ansonsten zwangsläufig ungenau.[22]

Natürlich wüßte man gern, worin das Hauptinteresse des Papias an den Jesusgeschichten bestand. Dies aber heißt, nach seiner Art der ἐξήγησις zu fragen.

§ 22 Die Auslegung der λόγια

Was Papias eigentlich unter der ἐξήγησις der λόγια κυριακά versteht, ist zunächst unklar, da der Terminus ἐξήγησις wie das dazugehörige Verb ἐξηγέομαι in den Papiasfragmenten abgesehen von HE III 39,1 nicht vorkommt. Der moderne Leser wird spontan ἐξήγησις mit "Auslegung" oder "Exegese" übersetzen[1] und sich unter dem Papiaswerk einen Kommentar zu den Herrenlogien vorstellen. In diese Richtung könnte der Begriff der weisen, den Papias in HE III 39,3 verwendet.

Man wundert sich dann allerdings, warum keine einzige Kommentierung einer Jesusgeschichte aus dem Papiaswerk erhalten blieb. Statt dessen führt Euseb, der bei Papias Geschichten, Gleichnisse und Lehren las (HE III 39,11),

noch einen weiteren Begriff ein, um die Verwirrung vollkommen zu machen. Ich meine den Terminus διήγησις , der bisweilen dem Ausdruck ἐξήγησις synonym ist. Die Geschichte von der Totenauferstehung HE III 39,9 ist eine διήγησις θαυμάσια . Papias' Chiliasmus beruht laut HE III 39,12 auf einem Mißverständnis von ἀποστολικὰς διηγήσεις . Und HE III 39,14 zufolge fand Euseb bei Papias Ἀριστίωνος ... τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις. Diese letztgenannte Stelle könnte auch für διήγησις die Übersetzung "Auslegung" nahelegen. Doch bereitet diese Annahme Schwierigkeiten, da Euseb an den beiden anderen Stellen unter διηγήσεις eindeutig Erzählungen,Geschichten versteht. Im NT hat nur Lk 1,1 dieses Wort benutzt, wobei sich an die Vorrede des Lk, welche die Arbeiten der Vorgänger als Versuche, διήγησιν ἀνατάξασθαι, bezeichnet, bekanntlich die sog. Diegesenhypothese angeschlossen hat.[2] "Das gibt Anlaß zu fragen, was Lk 1,1 mit διήγησις eigentlich gemeint ist. Die Antwort kann nur lauten: gar nichts Besonderes, nur Erzählung."[3] In dieser Bedeutung ist das Wort seit Platon belegt[4] "und bezeichnet die mündliche oder schriftliche Erzählung einfach als solche"[5]. Da HE III 39,14 die Ἀριστίονος διηγήσεις neben τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις erwähnt, dürfte Euseb διήγησις synonym zu παράδοσις gebraucht haben, so daß diese Stelle kein Argument für die Übersetzung "Auslegung" für ἐξήγησις im Titel des Papiaswerkes liefert.[6]

Um den Eigentümlichkeiten der papianischen ἑρμηνεία auf die Spur zu kommen, lohnt sich ein Vergleich des Proömiums mit den Überlieferungen zu Mk und Mt.[7] Das Prologfragment beginnt: οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις. Auch Markus schrieb alles sorgfältig auf, wessen er sich erinnerte (ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν). Papais erkundigte sich bei denen, welche den Presbytern gefolgt sind (παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις). Markus folgte dem Petrus nach (παρηκολούθησεν). Papias hält sich an die "Väter", weil sie das Wahre lehren (τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν). Petrus äußert sich in Form von διδασκαλίας. Papias schreibt ein Buch über Erzählungen, die nach antikem Sprachgebrauch als ἀπομνημονεύματα zu bezeichnen wären. Markus schreibt die λόγια κυριακά auf, an die er sich aus den Petrusvorträgen erinnert (γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν). Papias führt Überlieferungen der Presbyter an und verbürgt sich gleichzeitig für deren Wahrheit (διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν). Ähnlich Markus: ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς . Lediglich darin unterscheidet sich Markus von Papias, daß er die λόγια ohne τάξις darstellt. Schon Petrus

bot keine σύνταξις der λόγια, wogegen Papias, der seinen Stoff in 5 Bücher unterteilt, eine gewisse Strukturierung des Materials beabsichtigt (συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις). Darin ähnelt sein Werk wiederum dem Evangelium des Matthäus, der die λόγια in hebräischer Sprache zusammenstellte (συνετάξατο).[8]

Wie diese Gegenüberstellung zeigt, denkt Papias sich die Abfassungs- und überlieferungsgeschichtlichen Verhältnisse vor allem des Mk ganz ähnlich wie die seiner eigenen Schrift.[9] Papias bzw. der Presbyter Johannes führt, um es mit W. Bousset zu sagen[10], die Verschriftlichung der λόγια κυριακά in der Form eines Evangeliums auf einen "Schulbetrieb" zurück, der den Verhältnissen in HE III 39,3f entspricht. Während Markus aber ein Apostelschüler und somit ein "Kollege" der papianischen "Väter" sein soll, gehört Papias überlieferungsgeschichtlich auf eine höhere Ebene, indem er sich als Schüler von Presbyterschülern zu erkennen gibt. Selbst wenn er einige der Presbyter selbst gehört haben sollte, steht er doch von den Anfängen der Überlieferung weiter entfernt als Markus, was schon die banale Tatsache zeigt, daß Informationen über Markus aus dem berufeneren Mund des Presbyters Johannes stammen. Ansonsten aber weist Papias' literarische Tätigkeit mit seinem Bild von der Arbeit der ihm bekannten Evangelisten Gemeinsamkeiten auf.

Ich kehre noch einmal zum Anfang des Prologfragmentes zurück. Papias erwähnt Dinge, die er von den Presbytern - direkt oder indirekt; das bleibt dahingestellt[11] - lernte und die er im Gedächtnis behielt (ἐμνημόνευσα). Soweit sich dieser Stoff auf Grund der uns verbliebenen Fragmente überschauen läßt, hat man sich darunter keine Kommentare im engeren Sinne vorzustellen, die sich auf (eine feststehende Sammlung? von) λόγια κυριακά bezögen, sondern alle möglichen Überlieferungen, παραδόσεις, wie Euseb erklärt, sowohl solche, welche den Titel λόγια κυριακά verdienen, als auch andere Geschichten und nicht zuletzt die Nachrichten über Mk und Mt. Ist es Zufall, daß Euseb die Geschichte von der Totenauferweckung mit der Bemerkung einleitet, Papias διήγησιν παρειληφέναι θαυμασίαν ὑπὸ τῶν τοῦ Φιλίππου θυγατέρων μνημονεύει? Wie dem auch sei! Jedenfalls flicht Papias solche frühchristlichen Überlieferungen den ἑρμηνείαι ein, und die Wendung συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις erweckt nicht den Eindruck, als ob die Presbyterüberlieferungen qualitativ, inhaltlich oder formgeschichtlich von den ἑρμηνείαι, welche Papias darbietet, besonders unterschieden würden.[12] Dieser Eindruck wird noch durch den Hinweis verstärkt, daß die Presbyter das lehren, was wahr ist, und dem Gedächtnis der Gläubigen die Gebote, die der Herr selbst

dem Glauben gegeben hat und die von der Wahrheit selbst herrühren, einprägen. Gebote des Herrn aber gehören doch unzweifelhaft zum Stoff der λόγια κυριακά![13] Wenn Papias andererseits unterstreicht, daß es nützlicher sei, die lebendige, bleibende Stimme der mündlichen Überlieferung zu hören, statt sich auf die Lektüre von Büchern zu beschränken, so wird doch durch nichts angedeutet, daß die Bücher, welche wie Mk oder Mt zweifellos λόγια κυριακά enthielten, prinzipiell andere Stoffe mitteilen als die mündliche Überlieferung. Weder werden schriftliche Quellen der λόγια von mündlichen Quellen der ἑρμηνείαι [14], noch überhaupt die λόγια von den ἑρμηνείαι an dieser Stelle unterschieden. Vielmehr umfassen die ἑρμηνείαι des Papiaswerkes sowohl schriftlich fixierte, als auch mündlich kursierende Überlieferungen, παραδόσεις oder διηγήσεις [15]. Papias liegt an dieser Stelle nicht an einer Unterscheidung der ἑρμηνείαι von den λόγια , sondern an einer Aufwertung der mündlichen gegenüber den schriftlichen Quellen.

Daß man freilich die λόγια nicht mit den ἑρμηνείαι identifizieren darf, lehrt schon der Überblick über die Einzelüberlieferungen in § 20.[16] Doch die Stoffe, welche nicht als Jesusgeschichten zu gelten haben, sind ihrerseits wie die λόγια formgeschichtlich disparate Materialien. Am ehesten ließen sich noch Fragment 12 und 13 als Kommentare zu Geschichten oder Sprüchen Jesu, deren Herkunft uns nicht genau bekannt ist, ansprechen. Aber auch die in HE III 39,8-10 erwähnten Geschichten konnten erzählt werden, um z.B. Prophezeiungen Jesu über die spätere Vollmacht seiner Jünger bestätigend zu erläutern. Ganz offen bleibt freilich die Stellung der Judaslegende (Fragment 5) im Papiaswerk. Erzählt Papias sie, weil der Judastod bei Mt zum Rahmen der Passionsgeschichte und damit ins weitere Umfeld der λόγια κυριακά gehört? Oder erfüllt sich in diesem Tod eine Prophezeiung Jesu über das Ende des Verräters? Wir wissen es einfach nicht.

Daneben meldet sich Papias aber insofern kommentierend zu Wort, als er nicht nur Angaben zu Mt und Mk als schriftlichen Quellen der λόγια κυριακά macht und im Prolog eine Beschreibung und Wertung der mündlichen Quellen vornimmt, sondern indem er laut Euseb häufig die jeweilige Quelle einer Geschichte angibt. Doch scheint Papias in seiner Kommentierung über solche Hinweise nicht hinauszugehen und im wesentlichen die Erzählungen für sich sprechen zu lassen.[17]

In der Hauptsache aber legt Papias die λόγια κυριακά dadurch aus, daß er sie einfach erzählt oder diese Geschichte durch zusätzliche Geschichten oder Sprüche er-

gänzt. Schon die Darbietung einer Erzählung ist also eine Form ihrer Interpretation! Die Auslegungen, die ἑρμηνεῖαι der λόγια, sind ein Erzählen. Das erklärt, weshalb sich die unterschiedlichen Stoffe des Papiaswerkes formgeschichtlich nicht nur hinsichtlich ihrer Gattungen, sondern auch hinsichtlich ihrer Funktion innerhalb der λογίων κυριακῶν ἐξήγησις so schlecht voneinander unterscheiden lassen.

Das Thema des Papiaswerkes wird darum verfehlt, wenn Hieronymus dessen Titel mit "Explanatio sermonum domini" übersetzt.[18] Diese Wiedergabe beruht nicht nur auf einer falschen Vorstellung von den λόγια κυριακά[19], sondern verfehlt auch den Charakter der ἑρμηνεῖαι. Papias' ἐξήγησις ist weniger eine exegetische Deutung, als vielmehr eine auslegende Darstellung[20] der λόγια κυριακά.

§ 23 Zur Gattung des Papiaswerkes

Ein "Evangelienkommentar nach Art der späteren patristischen Kommentare waren" die 5 Bücher des Hierapolitaners "nicht. Dazu fehlten die entscheidenden Voraussetzungen: die ausschließliche Autorität der schriftlich fixierten Tradition gegenüber der mündlichen Überlieferung und ein abgeschlossener Evangelienkanon".[1] PH.VIELHAUER beschreibt mit diesen Worten nicht nur den negativen gattungsgeschichtlichen Sachverhalt, sondern auch einige Gründe dafür, die ich im nächsten Kapitel noch genauer entfalten werde.

Beinahe wie eine Fortsetzung zu Vielhauers Worten lesen sich die Sätze FERD.FR.ZYROs (1869): "Und so ist denn auch die ἐξήγησις λογίων κυριακῶν des Papias nicht mit Hieronymus: 'explanatio sermonum (!) Dei" zu übersetzen, noch auch als Commentar zu vorhandenen Evangelien (Mark. und Matth.) zu begreifen, sondern als eine Art selbständiges Evangelium zu betrachten. Er war der ἐξηγητής, so gewiß er der Darsteller war, der Darsteller der λόγια κυριακά, d.h. der einzelnen Züge aus dem Leben Jesu, so viele er deren mit Sicherheit (nach seinem Dafürhalten) erhaschen konnte. Den Stoff erhielt er von den bezeichneten Autoritäten, einen sehr fragmentarischen, rhapsodischen; den stellte er schriftlich geordnet dar. Das war seine ἐξήγησις - eine Herausführung des Stoffes aus seiner Verborgenheit an's Licht, zur allgemeinen Kenntnisnahme, wie ja auch der Exegete im engeren Sinne thut."[2]

Tatsächlich weist das Papiaswerk mit der frühchristlichen Evangelienliteratur mehr Gemeinsamkeiten auf, als man auf Grund seines Titels annehmen sollte. Denn jeder

Exeget weiß, daß die Darstellung von Jesusüberlieferungen immer zugleich deren Interpretation ist. Das ist der Grund, weshalb wir durch synoptische Vergleiche die Veränderungen der Aussage einer Überlieferung durch ihre Tradenten wie zuletzt durch die Evangelisten der ersten drei Evangelien des NT erschließen können. Analoges gilt für die heute außerkanonischen Evangelien. Im NT ist das Joh wohl das schlagende Beispiel für Auslegung durch Darstellung. Während im Mk, Mt und Lk eine mehr oder weniger ausgeprägte theologische Konzeption sich durch die Darstellung der Stoffe verhalten Ausdruck verschafft, deren inhaltliche und herkunftsmäßige Disparatheit noch deutlich erkennbar ist, werden die Materialien im Joh dem theologischen Programm deutlich untergeordnet und den theologischen Aussagen stärker vereinheitlichend angepaßt als etwa bei den Synoptikern.[3] Daß darüber hinaus schon die bloße Anordnung der Stoffe einer theologischen Konzeption entspringen kann, lehrt doch die Redaktionsgeschichte der kanonischen Evangelien auf Schritt und Tritt. Eben die Auslegung in der Darstellung suchen wir doch, wenn wir die Theologie eines Evangeliums fassen wollen.

Während aber der Autor vieler Evangelien abgesehen von der oft sekundären Überschrift ungenannt bleibt und sich fast nie als Autor direkt an seine Leser wendet[4], stellt sich Papias förmlich als Schriftsteller vor, der sich auch außerhalb des Proömiums öfters zu Wort meldet. Als Autor antiker Prägung tritt freilich auch der Verfasser des Lk und der Act auf. In beiden Schriften wendet er sich wie Papias an einen einzelnen Erstleser, dem man ein Buch zu widmen pflegte. Zum Vergleich sei vor allem Lk 1,1-4 herangezogen: Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, ἔδοξε κἀμοὶ παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε, ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.[5]

Aber die ntl. Evangelien kenne auch kommentierende Erklärungen im engeren Sinne; dort sämlich, wo sie Worte oder Gebräuche erläutern, die aus einer den Lesern fremden Sprache oder Kultur stammen. Meist handelt es sich um hebräische bzw. aramäische Wörter oder jüdische Sitten.[6] Wie man sieht, ist Zyros Chrakterisierung des Papiaswerkes als "einer Art selbständiges Evangelium" gar nicht so aus der Luft gegriffen.

Gleichwohl wäre es mißverständlich, das Papiaswerk gattungsgeschichtlich als Evangelium zu klassifizieren. Mindestens darin unterscheidet sich doch dieses

Buch nach allem, was wir wissen, von einem Evangelium, daß Papias nicht eine fortlaufende Erzählung der Jesusgeschichte geschrieben hat. Während bezeichnenderweise Lukas eine durchgängige Geschichte konzipieren will und von einer διήγησις im Singular spricht (Lk 1,1), stellt Papias einzelne λόγια dar und nennt seine schriftstellerischen Produkte pluralisch ἑρμηνείαι .[7] Auch darin unterscheidet sich das Papiaswerk von den uns bekannten Evangelien, daß letztere ihren Erzählfaden nicht immer wieder durch Quellenangaben zu ihren Perikopen unterbrechen. In diesem Punkte ähnelt das Papiaswerk mehr einem Kommentar als einem Evangelium. Andererseits teilt Papias "weder die Auslegungsmethode der späteren patristischen Exegese noch die der zeitgenössischen jüdischen oder auch griechisch-römischen Interpretationsliteratur"[8].

F.OVERBECK hat die Bücher des Hierapolitaners deshalb an der Grenze jenes Schrifttums angesiedelt, welches er christliche Urliteratur nannte. Hierunter verstand er jene Literatur, die "im strengen und ausschliesslichen Sinne sozusagen aus christlichen Wurzeln und aus den eigenen, gegen Fremdes noch abgeschlossenen Interessen der christlichen Gemeinde lebte"[9]. Papias steht am Rande dieser Literatur und "zeigt", wie Ph.Vielhauer im Anschluß an Overbeck meint, "schon den Übergang zur eigentlichen Literatur an"[10]. Overbeck urteilt deshalb: "Papias ist unzweifelhaft ein Schriftsteller der alten Kirche, sofern sein Werk die universelle Bestimmung für das christliche Publicum seiner Zeit hatte, mit der wir überhaupt die Welt der Litteratur betreten ... Er tritt ... als ein Vorahne des christlichen Gelehrtenthumes oder der christlichen Theologie auf, der mit dem Mittel einer litterarischen Behandlung ein kirchliches Problem seiner Zeit, das sichere Verständnis ihres Besitzes an Worten Christi an- und auszubauen unternimmt"[11].

Kein Zweifel, das Papiaswerk ist gattungsgeschichtlich ein Unicum und darin den Ὑπομνήματα vergleichbar, welche Hegesipp um 180 n.Chr. verfaßte.[12] Beide Werke lassen sich gattungsgeschichtlich nicht recht einordnen.[13] Ich halte es aber für problematisch, auf solche Werke die Bezeichnung "christliche Urliteratur" anzuwenden. Der Begriff einer Urliteratur ist genauso irreführend wie der einer Urgemeinde und assoziiert ein falsches Bild von der frühchristlichen Geschichte im allgemeinen, wie von ihrer Literaturgeschichte im besonderen. Eine christliche Urzeit, auf die die weiteren kirchengeschichtlichen Epochen wie Perlen auf einer Kette folgten, hat es nie gegeben. Overbeck möchte gattungsgeschichtlich schlecht oder gar nicht einzuordnende frühchristliche Literatur von jener unterscheiden, wel-

che ihre Vorbilder in profanen literarischen Gattungen der Antike hat. Hinter dieser Unterscheidung steht zweifellos eine richtige Beobachtung. Manche frühchristliche Literatur lokalisiert man tatsächlich besser als andere im Spektrum antiker Literaturgattungen. Doch darf nicht übersehen werden, daß Overbeck mit seinem vordergründig gattungsgeschichtlichen Terminus der christlichen Urliteratur eine massive theologische Wertung impliziert, die mit seinem Verständnis der christlichen Theologie überhaupt zusammenhängt. Daß dem so ist, mögen einige Sätze aus Overbecks Streit- und Friedensschrift "Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie" von 1873 veranschaulichen: "Für die ruhige Betrachtung liegt die Thatsache offen genug vor, dass sich das Christenthum mit einer Theologie ausgestattet hat, erst als es sich in einer Welt, die es eigentlich verneint, selbst möglich machen wollte. ... Denn gerade in den Anfängen der Theologie tritt so deutlich wie nur möglich zu Tage, ... dass das Christenthum mit seiner Theologie sich auch den Weisen der Welt empfehlen und vor ihnen sehen lassen wollte. So betrachtet ist aber die Theologie nichts anderes als ein Stück der Verweltlichung des Christenthums, ein Luxus, den es sich gestattete, der aber, wie jeder Luxus, nicht umsonst zu haben ist."[14] Um nicht mißverstanden zu werden: Ich halte diese Anfrage Overbecks nach wie vor für höchst aktuell![15] Aber ein derartiges Urteil, welches die Theologie als einen Abfall von den eschatologischen Ursprüngen des Christentums verurteilt, darf nicht zum Maßstab für literaturgeschichtliche Untersuchungen gemacht werden.

Wie unbrauchbar der Begriff einer christlichen Urliteratur zudem ist, möchte ich noch an zwei Punkten hervorheben. Zum einen zeigen die Vorreden des Lk und der Act, daß ihr Autor schon viel früher als Papias bestrebt ist, christliche Literatur antiken literarischen Ansprüchen genügen zu lassen. Lukas will einen verläßlichen Geschichtsbericht aufsetzen, der sich auf zuverlässige Quellen stützt und die Dinge der Reihe nach[16], also mit der gewünschten literarischen und historischen τάξις [17] schildert. Betreten wir hier nicht schon längst vor Papias die Welt der Literatur?[18] - Auf der anderen Seite soll auch das Werk des Hegesipp zur christlichen Urliteratur gerechnet werden. Wie Vielhauer, der hierin Overbeck folgt, selbst gestehen muß, hat das Christentum zur Zeit Hegesipps "schon längst den Anschluß an die griechisch-römische Literatur gefunden", wie uns die Apologeten oder Irenäus lehren.[19] Vielhauer wird darum zu der gewundenen Darstellung genötigt: "So ragen die Hypomnemata als Fossil christlicher Urliteratur in eine Zeit, da eine 'wirkliche' Literatur der Christen in ihrem ersten, nicht gerade glänzenden, aber recht kräf-

tigen Flore stand."[20] Hier wird doch Vielhauer durch einen letztlich dogmatischen Begriff von christlicher Urliteratur zur umständlichen Beschreibung des einfachen Sachverhaltes genötigt, daß sich die früchristliche Literatur der ersten Jahrhunderte unterschiedlicher Gattungen bediente und sich in manchen Fällen der Einordnung in antike Gattungsschemata entzieht. Durch seine Formulierungen zeigt Vielhauer selbst, daß es eine christliche Urzeit in diesem Sinne nicht gegeben hat.[21]

Ich möchte mich darum auf die gattungeschichtliche Auskunft beschränken, daß das Papiaswerk zu keiner der uns bekannten Gattungen gehört, jedoch in Einzelzügen Verwandtschaften sowohl mit der Evangeliteratur als auch mit den späteren Kommentaren zu Evangelien aufweist. Gattungsgeschichtlich einzigartig hat es in der frühchristlichen Literaturgeschichte keine Nachfolger gefunden.

§ 24 Die polemische Funktion des Werkes

Zu Anfang seiner Darstellung der Herrenlogien begründet Papias, weshalb er der Presbyterüberlieferung so breiten Raum gewährt: οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας ... οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.

Wohlgemerkt, Papias schreibt eine Darstellung von Jesusstoffen, nicht ein Buch gegen irgendwelche Ketzer, aber es ist nicht zu bestreiten, daß in diesen Worten eine polemische Tendenz seines Werkes zum Vorschein kommt. Papias lehnt jene ab, die Stroh dreschen und falsche Gebote aufrichten. "Es scheint eine irgendwo aufgelesene Floskel, wenn Papias οἱ τὰ πολλὰ λέγοντες ... denen entegegenstellt, welche 'die Wahrheit lehren': aber mit denen die 'Gebote, welche nicht vom Herrn sind' überliefern ... und Bücher schreiben, denen er die lebendige Tradition vorzieht, meint er bestimmte Gegner."[1] Die Frage ist nur: welche?

In seinem berühmten Paulusbuch von 1845 charakterisierte F.C.BAUR, der Nestor der Tübinger Schule, Papias wie Hegesipp als Anhänger der judenchristlichen oder ebionitischen Partei.[2] Diese zeichne sich aber von Anfang an durch ihren ausgeprägten Antipaulinismus aus. Antipaulinisch sei aber auch die Legende vom Kampf Petri gegen Simon Magus, die Papias möglicherweise ebenso bekannt gewesen sei, wie die angebliche Abfassung des Mk

in Rom.[3] Auffälligerweise erfahren wir aus den Papiasfragmenten nichts über die Paulusbriefe. Statt dessen sucht Papias nach Überlieferungen der Jünger Jesu. "Des Apostels Paulus wird hier nicht nur keine Erwähnung gethan, sondern es ist sogar bei einem Manne, welcher der unmittelbar auf die Lehre und Person Jesu zurückgehenden Tradition so großes Gewicht gab, gar nicht unwahrscheinlich, daß er bei denen, welche τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύεσι, im Gegensatz zu denen, welche in dem von dem Herrn Ueberlieferten die Aussprüche der Wahrheit selbst haben, den Apostel Paulus und dessen Anhänger im Auge hatte."[4]

Allein, die Petrustradition aus HE III 39,15 weiß noch nichts von einer Abfassung des Mk in Rom, so daß Papias auch nicht die Kenntnis der Geschichte von Simon Magus unterstellt werden darf.[5] Und wenn auch die Fragmente des Papias judenchristliche Einflüsse erkennen lassen, so ist es doch nich zulässig, Papias als Ebioniten hinzustellen. Hier siegt Baurs allzu dogmatische Sicht der frühchristlichen Geschichte[6] über die Beobachtungen am Text selbst . Unbestritten bleibt, daß wir den Fragmenten keine Hinweise auf Paulus und seine Briefe entnehmen können[7], und dies ist in der Tat auffällig. Aber es ginge an der Quellenlage vorbei, Papias als dezidierten Antipaulinisten abzustempeln. Wahrscheinlicher ist vielmehr, daß die Polemik des Werkes sich gegen Christen richtet, die in Papias' Augen - also nach dessen subjektivem Urteil - Häretiker sind.[8]

Bereits J.B.LIGHTFOOT[9] nahm an, daß es sich bei Papias' Gegnern um Gnostiker handeln müsse. Irenäus, der ja selbst einen chiliastischen Papiastext referiert, beschreibt nämlich in Adv.haer. Praef. 1 (vgl. I 3,6) die gnostischen Lehrer als solche, welche τὰ λόγια κυρίου verfälschen, und als ἐξηγηταὶ κακοὶ τῶν καλῶς εἰρημένων γινόμενοι . "Here we have the very title of Papias' work reproduced. Papias like Irenäus after him, undertook, we may suppose, to stem the current of Gnosticisme."[10] Deshalb verfechte Papias seine massiv chiliastischen Anschauungen. Möglicherweise richte sich Papias namentlich gegen die 24 Bücher des Gnostikers Basilides über das Evangelium (HE IV 7,7), welche Clemens Alexandrinus mit Ἐξηγητικά betitelt und mehrfach in Strom. IV 12,81ff zitiert. Vielleicht spiele die Wendung τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν sarkastisch auf dieses Werk oder auf die Schriften des Valentinus an.[11] E.SCHWARTZ hat diese Interpretation der papianischen Polemik fortgeschrieben. Die fremdartigen Gebote, gegen die sich Papias wende, "dürften auf Verbot der Ehe, des Fleischgenusses und derartiges gehn"[12]. Auch die Berufung auf die lebendige Stimme mündlicher Überlie-

ferung habe eine antignostische Spitze, "denn die Gnostiker setzten gerade die mündliche Überlieferung über die schriftliche des Evangeliums ..., und φωνὴ ζῶσα war bei ihnen ein beliebter Ausdruck."[13] Und auch dort leitete man die Überlieferung auf die Apostel zurück. So will Basilides sein Wissen seinem Lehrer Glaukias verdanken, der Dolmetscher des Petrus (!) gewesen sei.[14] Valentinus beruft sich auf einen gewissen Theodas, der Paulus angeblich noch kannte.[15] Schwartz hält deshalb die Notiz über Markus als Petrusdolmetscher für eine antignostische Erfindung des Papias![16]

Wie ich bereits in der Einleitung berichtet habe, ist diese Interpretation der Polemik des Papias von W.BAUER in einem relativ geschlossenen Geschichtsbild weitergeführt worden.[17] Bauer vermag sogar ein Anliegen F.C. Baurs, die Deutung Papias' Schweigens über die paulinischen Briefe, aufzunehmen. Bauer hält es für unvorstellbar, daß Papias weder die Paulusbriefe, noch das lukanische Doppelwerk oder das Joh gekannt habe. Da nun Marcion einen Kanon aus Paulusbriefen und dem Lk zusammengestellt habe[18], sei das Schweigen des Papias höchst beredt![19] Judenchristliche Traditionen waren demnach weitaus geeigneter als die Paulusbriefe, um die Gnostiker zu bekämpfen "- solange man von den Pastoralbriefen noch absehen muß"[20]. Ähnlich sei das Schweigen über das Joh bei Papias zu deuten. Da es sich bei den Valentinianern wie Montanisten großer Beliebtheit erfreute, wurde es vom Hierapolitaner verworfen. "Offenbar gehört der Inhalt des vierten Evangeliums für ihn zu dem wortreichen Gerede, an dem die große Menge Freude empfindet, zu den fremdartigen Geboten, nicht jedoch zu der Wahrheit, wie sie von dem Herrn den Gläubigen gegeben und in der einheitlichen, im Kreis der Zwölfe wurzelnden Überlieferung der Kirche enthalten ist"[21]. Dieses Urteil des Papias stünde dann in einer Linie mit der Unterstellung des römischen Presbyters Gaius gegen Ende des 2. Jh.s, das Joh sei ein Machwerk des Gnostikers Kerinth (bei Euseb, HE III 28). Diese Kritik am Joh ist antimontanistisch und deckt sich mit der antimontanistischen Polemik der sogenannten Aloger.[22]

Hier setzen freilich meine kritischen Fragen ein. Denn die Aloger, welche das Joh und seine Logoslehre wegen ihrer Rezeption durch den Montanismus ablehnten[23], verwarfen gleichermaßen die Apk als Werk des Gnostikers Kerinth.[24] Jene aber hat Papias selbst benutzt! Auch steht sie dem Hierapolitaner theologisch nahe. Sodann verwundert es, daß die Antimontanisten mit ihrer These vom Gnostiker Kerinth als Verfasser des Joh wie der Apk recht allein stehen und ins kirchliche Abseits gedrängt wurden. Hätte Papias aus ähnlichen Beweggründen

das Joh (gar noch als gnostisch!) verworfen, so wäre er doch ein idealer Kronzeuge der Antimontanisten gewesen. Daß sie sich auf ihn nicht berufen, macht mich stutzig.

Aber auch die Annahme antimarkionitischer und antignostischer Motive bei Papias bereitet bei näherem Zusehen Schwierigkeiten. Zunächst sei festgestellt, daß diese Interpretation eine relative Spätdatierung des Papiaswerkes voraussetzt. Papias müßte ca. 130/150 n.Chr. geschrieben haben, um die unterstellten Gegner bekämpfen zu können.[25] An diesem Punkte werden aber die Schwächen einer Spätdatierung offenkundig. Denn sie basiert nicht nur auf der unechten Notiz aus Fragment 9, der Epitome des Philippus Sidetes[26], sondern bedarf zusätzlich einiger hypothetischer Voraussetzungen, ohne welche eine antihäretische Deutung des Papiasprologes schlecht möglich ist. Denn sowohl für eine Kenntnis des Joh als auch des lukanischen Doppelwerkes gibt es in den Papiasfragmenten keine positiven Anhaltspunkte. Bauer muß solche Kenntnisse also rein hypothetisch voraussetzen, um dann rein hypothetisch zu erklären, Papias habe sich über diese Schriften ausgeschwiegen oder sich derart negativ geäußert, daß Euseb es vorzog, solche Anathemata zu unterdrücken.[27] Diese argumenta e silentio sind alles andere als zwingend.

Dagegen scheint mir die Interpretation des Prologes wie der Gesamttendenz des Papiaswerkes einfacher, da weniger hypothetisch zu sein, wenn man sich dieses Buch früher geschrieben denkt. Auch dann läßt sich der Prolog antihäretisch interpretieren. Denn die Papias nahestehende Apk kennt sehr wohl Gegner, welche fremdartige Gebote unter den Christen aufrichten. Sie wendet sich einerseits gegen Wanderprediger, die soziologisch den Presbytern des Papias verwandt sind, aber als Irrlehrer verworfen werden (Apk 2,2).[28] Sie wehrt sich andererseits gegen die Nikolaiten (Apk 2,6.15), gegen die Lehre Bileams (Apk 2,14), sowie gegen die mit dem Namen Isebels diffamierte Prophetin (Apk 2,20ff). Die Nikolaiten trieben vielleicht durch Wanderapostel Mission.[29] Die Lehre Bileams und die Prophetin Isebel lehren, φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι (Apk 2,14.2o). Ähnliches scheint Apk 2,15 den Nikolaiten zu unterstellen. Jedenfalls lassen sich derartige Lehren durchaus mit Papias' Worten als ἀλλοτρίαι ἐντολαί [30] ansprechen (womit ich E.Schwartz unter anderem Vorzeichen sehr nahe käme!).

Freilich läßt sich über die Nikolaiten nicht viel ausmachen. Die altkirchlichen Traditionen[31] führen diese Häresie auf den Nikolaos aus Act 6,5 zurück, einen der 7 Diakonen. Über ihn gibt es eine Reihe von Legenden, die unter anderem enkratitischen Inhalts sind. Anderer-

seits gab es das Gerücht, Nikolaos sei Libertinist gewesen.[32] Jedenfalls galten die Nikolaiten als die ältesten Gnostiker, und die heutige Exegese sucht dieses Urteil durch Apk 2,24 zu erhärten, wo es über die Anhänger der Isebel heißt: οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ ὡς λέγουσιν. Sieht man von einigen polemischen kirchlichen Nachrichten über Satanismus bei Gnostikern ab, so scheint es abwegig zu sein, daß sich die Gnosis der Nikolaiten auf die Tiefen des Satans erstrecken sollte. Möglicherweise persifliert Apk 2,24 den Ausspruch von Gnostikern, die Tiefe Gottes zu kennen.[33] Aber all dies bleibt höchst unsicher, da die Textbasis viel zu schmal ist, um die Nikolaiten oder die Prophetin (!) Isebel[34] eindeutig als Gnostiker (!) zu klassifizieren[35]. Selbst mit der Annahme einer gerade erst aufkeimenden Gnosis sollte man zurückhaltend sein.[36] Denn ich möchte zu bedenken geben, daß die Apk aus judenchristlicher Sicht schreibt. Der Streit um das Götzenopferfleisch durchzieht schon die Paulusbriefe[37], ohne daß die freier eingestellten Christen Gnostiker wären.[38] Auch erscheint mir der Vorwurf der πορνεία gegen die Nikolaiten recht pauschal und nichtssagend. Ob diese Gruppe wirklich aus sexuellen Libertinisten bestand, steht doch dahin. Möglicherweise ist die Anschuldigung der Hurerei lediglich eine judenchristliche Polemik gegen ein vom jüdischen Gesetz unabhängiges kleinasiatisches Christentum, mit welchem sich nach Kleinasien einwandernde Judenchristen erstmals konfrontiert sahen[39], und darum genauso unkonkret wie das Bild Bileams oder Isebels. Ich möchte dies nur als Möglichkeit zu bedenken geben, um zu verdeutlichen, daß wir über die Anschauungen und Lebensweise der Nikolaiten nichts Sicheres wissen.[40] Ob sich die gnostischen Basilidianer in Ägypten später zu Recht auf Nikolaos beriefen, bleibt daher sehr fraglich.[41]

Berücksichtigt man die bisher aufgewiesenen judenchristlichen Einflüsse im Papiaswerk, namentlich dessen Kenntnis der Apk, so lassen sich die Gegner des Papias möglicherweise unter den Nikolaiten finden, ohne daß man Näheres sagen könnte. Jedenfalls brauchte diese Lösung Papias nicht die Lektüre des Joh oder des lukanischen Doppelwerkes zu unterstellen. Sofern die nikolaitische Lehre tatsächlich eine aufkeimende Gnosis ist, möchte ich zu bedenken geben, daß die Gnosis sich nicht immer neue Evangelien schuf, sondern sich teilweise auf dieselben wie ihre Gegner berief. W.Bauer hat dies durchaus richtig beschrieben.[42] Der Kampf gegen die Häresie auf dem Felde der Auslegung muß darum die Bücher der Valentinianer oder des Basilides keineswegs im Papiasprolog voraussetzen. Namentlich bei den 24 Büchern des

Basilides über "das Evangelium" habe ich den Eindruck, daß es vielleicht in Reaktion auf vorausgegangene orthodoxe Angriffe entstand. Wenn sich Papias wirklich gegen Nikolaiten wandte, so darf man nicht vergessen, daß sich die Basilidianer erst zu einer Zeit auf die Nikolaiten beriefen, als diese schon längst massiver Polemik ausgesetzt waren. Es scheint darum kein Zufall zu sein, wenn Basilides 24 exegetische Bücher schreibt und sich wie Papias auf jemanden beruft, der Hermeneut oder Dolmetscher des Petrus war. Ich nehme an, daß nicht Papias auf Basilides reagiert, sondern jener umgekehrt auf Auslegungen der Herrenlogien, wie Papias sie verfaßt hat![43]

Solche inhaltlichen Gesichtspunkte sprechen für eine Frühdatierung des Papiaswerkes, wie ich sie bereits in § 8.2 als möglich erwiesen habe. Eine Interpretation der papianischen Polemik halte ich unter dieser Voraussetzung für zwangloser als bei einer Spätdatierung. Daß Papias über das Joh und das lukanische Doppelwerk schweigt, läßt vermuten, daß er dieses Schrifttum nicht kannte.[44] Daß Papias von Paulus nichts wußte, ist allerdings undenkbar. Daß er Paulus übergeht, macht ihn aber doch nicht unbedingt zum überzeugten Antipaulinisten, sondern erklärt sich aus dem Übergewicht judenchristlicher Traditionen im Werk des Hierapolitaners.[45]

Zweifellos ist Papias subjektiv antihäretisch eingestellt, möglicherweise antignostisch.[46] Aber die etwaigen Konkreta verbergen sich im Prolog weitgehend hinter floskelhaften Allgemeinplätzen. Die auslegende Darstellung der Jesusgeschichten wie der massive Chiliasmus haben eine polemische Komponente. Nur fragt sich, ob diese die eigentliche Triebfeder ihres Autors ist.[47] Hierüber kann erst die Stellung, welche Papias zur Verschriftlichung der Jesustraditionen einnimmt, weiter Aufschluß geben.

7. Kapitel: Mündliche und schriftliche Quellen bei Papias

Hinsichtlich seiner Thematik und Gesamtanlage nimmt das Papiaswerk gattungsgeschichtlich eine Sonderstellung ein, deren Ursachen noch ein wenig genauer beleuchtet werden sollen. In § 23 war von ihnen im Anschluß an Ph.Vielhauer nur thetisch und andeutungsweise die Rede (vgl. S.163): Papias kennt weder eine ausschließliche Autorität schriftlicher Quellen früchristlicher Überlieferungen, noch einen abgeschlossenen Evangelienkanon. Das läßt mich nicht nur nach dem Umfang mündlicher und schriftlicher Quellen des Papiaswerkes, sowie deren Verhältnis zueinander, sondern auch nach den Gründen für ihre Beziehung beim Hierapolitaner fragen. Das führt die Untersuchung über Vielhauers Bemerkung hinaus.

§ 25 Unsere Kenntnis von Quellen des Papias

Die explizit in den Papiasfragmenten aufgeführten schriftlichen Quellen des Hierapolitaners lassen sich im wahrsten Sinne des Wortes an fünf Fingern abzählen. Es sind dies Mk und Mt (HE III 39,15f), I Petr und I Joh (HE III 39,17), sowie die Apk (Fragment 11).

Natürlich wäre es voreilig anzunehmen, Papias hätte nur diese und keine weiteren frühchristlichen Schriften sonst gelesen oder benutzt. Namentlich in Fragment 5 läßt sich sehr wohl vorstellen, daß Euseb trotz seines Programms in HE III 3,3, das Vorkommen von kanonischen wie umstrittenen Schriften gleichermaßen bei frühchristlichen Schriftstellern zu vermerken, angesichts seines bisweilen willkürlichen Umgangs mit seinen Autoren auch bei Papias einige Angaben unterschlagen hätte.[1] Wie sich aber in § 24 herausgestellt hat, wird Euseb keine negativen Ausfälle des Papias gegen Paulus, Lk, Act oder das Joh unterdrückt haben, da es solche aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht gegeben hat.[2]

Will man sich aber mit der schmalen Basis von fünf schriftlichen Quellen nicht zufrieden geben, bleibt nur der Weg über Rückschlüsse aus vereinzelten Indizien der Fragmente. So könnte HE III 39,17 auf eine Benutzung des EvHebr hindeuten, doch hat sich diese Vermutung eben nicht bestätigt![3] Verständlich ist die Annahme, Papias habe nicht das lukanische Doppelwerk als Schriften der Markioniten verworfen, sondern im Gegenteil positiv bewertet und selbst benutzt. Dafür könnte die Nähe mancher Züge in Fragment 6, in HE III 39,8-10, wie auch die literaturgeschichtliche Verwandt-

schaft des Lk-Prologes mit dem Proömium des Papias-werkes sprechen. Doch an all diesen Stellen hat sich herausgestellt, daß eine Bekanntschaft des Papias mit dem lukanischen Doppelwerk keineswegs positiv nachweisbar ist. Wir kommen hier über allgemeine überlieferungsgeschichtliche Vermutungen zur Traditionsbildung im mündlichen Bereich[4] bzw. über die Feststellung gattungsgeschichtlicher Analogie[5] nicht hinaus. Als letztes Indiz ließe sich der Vorwurf fehlender τάξις des Mk in HE III 39,15 anführen. Manche Ausleger[6] nehmen an, daß dieses Urteil aus einem Vergleich des Mk mit Lk erwachsen ist, und stützen sich auf die Absichtserklärung des Lukas, Ereignisse um Jesus der Reihe nach genau aufzuzeichnen, nachdem schon früher viele einen ähnlichen literarischen Versuch unternommen hätten (Lk 1,1-4). Diese Vermutung läßt sich allerdings nicht am Text von HE III 39,15 erhärten.[7] Aber auch für die Erwähnung des Joh finden sich keine Hinweise. Alle Spekulationen, daß Papias den Zebedaiden als Verfasser des Joh kannte, hängen ja an völlig willkürlichen Auslegungen von HE III 39,4, sei es, daß man Johannes neben Matthäus erwähnt glaubt, weil er Papias als Evangelist galt[8], sei es, daß man den Zebedaiden mit dem Presbyter Johannes identifiziert.[9] Als weiteres, jedoch nicht schlagendes Argument wird die Reihenfolge der Apostelnamen in HE III 39,4 angeführt, welche dem Joh entnommen sei.[10] Auch der Hinweis auf den absoluten Gebrauch von ἀλήθεια in HE III 39,3 verfängt nicht.[11] Wenn Papias von τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας spricht, könnte man leicht geneigt sein, den κύριος mit der ἀλήθεια im Sinne von Joh 14,6 zu identifizieren: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή. Doch so eindeutig äußert sich Papias eben nicht. Von der Wahrheit wird dagegen aber auch in anderen Schriften absolut gesprochen.[12] Denkt man an den Sprachgebrauch des johanneischen Kreises, so genügt andererseits der Hinweis auf I Joh 5,6[13] sowie auf die Wendung ἐκ τῆς ἀληθείας in I Joh 2,21; 3,19.[14] Wenn Papias in HE III 39,3 die Sprache johanneischer Schriften durchschimmern läßt[15], so genügt es völlig, auf den Papias laut HE III 39,17 bekannten I Joh zu verweisen.[16] Daß Papias das Joh ebenfalls gekannt haben muß, läßt sich aber aus dem Proömium nicht nachweisen. Daß derjenige, der I Joh las, folglich auch das Joh geschätzt haben muß[17], ist eine haltlose Unterstellung, die den Namen "Argumentation" nicht verdient.

So muß man schließlich Zuflucht in der Annahme suchen, Euseb habe Nachrichten über Lk und das Joh nur deshalb nicht mitgeteilt, weil sie ihm nichts Neues geboten hätten. Umgekehrt aber wäre ihm wohl kaum entgangen,

wenn Papias eine so reichhaltige Sammlung von Reden Jesu wie das Joh achtlos beiseite gelassen hätte.[18] Unterstützend könnte man auf die Evangeliennotizen bei Irenäus in Adv.haer. III 1,1 verweisen. Der Bischof von Lyon berichtet über Mk und Mt Ähnliches wie Papias und fährt fort: καὶ Λουκᾶς δε, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτος ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων (= Euseb, HE V 8,3f). Mehrfach hat man behauptet, da Irenäus seine Nachrichten über Mk und Mt dem Papiaswerk entnommen habe, müßten aus diesem Buch auch die Angaben zu Lk und dem Joh stammen.[19] Doch schon die Bemerkung, das Mt sei zur Zeit geschrieben worden, als Petrus und Paulus in Rom wirkten, geht über HE III 39,15f hinaus, da man Papias die Kenntnis der weiterentwickelten Tradition zum Mk (!) in HE II 15 nicht unterstellen darf.[20] Irenäus hängt also keineswegs exklusiv von Papias ab, weshalb es eine bloße Mutmaßung wäre, daß er bei diesem etwas über Lk und Joh las.[21] Daß aber gerade das Joh eine reichhaltige Quelle für Papias sein müsse, beruht auf dem Mißverständnis, die λόγια κυριακά seien in erster Linie Aussprüche oder Reden Jesu gewesen.[22] Bleibt also die Frage, ob Euseb Papiasnachrichten über Lk und Joh wegen ihres unbedeutenden Inhaltes übergangen hätte. Das ist entschieden zu verneinen. Denn Euseb hat ein großes Interesse am Vierevangelienkanon, wie HE III 25,1 bestätigt. Nach der "heiligen Vierzahl der Evangelien", an die sich die Act anschließen, gehören auch die Paulusbriefe, I Joh, sowie I Petr und, wenn man will, die Apk zu den echten, anerkannten Schriften des NT. Sieht man von der Euseb problematischen Apk ab, so behandelt er schriftliche Quellen des Papias gemäß seinem Programm aus HE III 3,3 genau in der HE III 25,1f aufgeführten Reihenfolge. An erster Stelle erscheinen in HE III 39,15f zwei Evangelien aus der heiligen Vierzahl, dann in der HE III 25,2 gewählten Reihenfolge I Joh und I Petr. Ausgefallen sind also das lukanische Doppelwerk, Joh, sowie die Paulusbriefe. Es läßt sich nicht ausschließen, daß Euseb entgegen seiner Intention aus HE III 3,3 das Vorkommen von Ἀντιλεγόμενα bei Papias verheimlicht hat. Die Unterdrückung von positiven Papiasäußerungen zur Apk ist dafür ein peinliches Beispiel.[23] Doch halte ich es für äußerst unwahrscheinlich, daß Euseb den Gebrauch von Ὁμολογούμενα außer acht gelassen haben sollte.

Dann aber muß das Ergebnis hinsichtlich der schriftlichen Quellen des Papiaswerkes lauten, daß Papias möglicherweise mehr Schriften kannte, als wir noch wissen, daß

sich hierauf aber keine positiven Hinweise finden. Negativ dagegen läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit sagen, daß Papias Lk, Act, Joh, sowie die unter dem Namen des Paulus kursierenden Briefe nicht benutzt hat.[24] Während es undenkbar ist, daß ein kleinasiatischer Bischof zu Beginn des 2. Jh.s von keinem einzigen Paulusbrief wußte, das Schweigen Papias' über Paulus also theologische Gründe haben muß, ist das Schweigen über das lukanische Doppelwerk und das Joh am einfachsten durch die Annahme zu erklären, daß Papias diese Schriften gar nicht kannte.[25] Somit sind auch die lateinischen Nachrichten über die besonderen Beziehungen des Hierapolitaners zum Joh (Fragment 20) samt und sonders wertlos.[26]

Soviel läßt sich an diesem Überblick schriftlicher Quellen des Papiaswerkes ablesen: Ein wie auch immer gearteter Kanonsbegriff ist Papias völlig fremd. Auch von einer Vierzahl kanonischer Evangelien, die für sein Thema durchaus relevant gewesen wäre, weiß dieser Autor nichts und konnte er auch nichts wissen.

Dieser Mangel an autoritativen Schriften verursacht das Übergewicht mündlicher Quellen. Im Vordergrund stehen deutlich die Presbyterüberlieferungen, deren Trägergruppe ich im 4. Kapitel ausführlich beschrieben habe. Daß sich Papias aber auch auf die Töchter des Evangelisten Philippus berufen kann (HE III 39,8-10), beweist hinreichend, daß die Worte des Proömiums nicht derart gepreßt werden dürfen, als seien die Presbyterüberlieferungen ganz ausschließlich die mündliche Quelle des Hierapolitaners.[27]

Sein antihäretischer Standpunkt zwingt Papias zu einer Auswahl seiner Quellen. Daß er eine solche zumindest bei den mündlichen Überlieferungen vornimmt, geht aus dem Fragment des Proömiums deutlich hervor. Doch wird nicht recht sichtbar, was er seiner Auslese als Kriterium zu Grunde legt. Ein schriftlicher Evangelienkanon scheidet als Maßstab ja aus. Nun ist Papias aber auffälligerweise nicht an den Worten der Presbyter als solchen interessiert. Wo er pluralisch von οἱ πρεσβύτεροι spricht, erkundigt er sich bei deren Schülern nach ihren Überlieferungen deshalb, weil sie die Lehren oder Nachrichten eines Andreas, eines Petrus, Philippus oder Thomas, eines Jakobus, Johannes oder Matthäus, kurz, der Apostel enthalten. Ist Apostolizität das Kriterium der Quellenauswahl? Operiert Papias also mit einem mündlichen Kanonsbegriff?

§ 26 Apostolizität der Überlieferungen?

26.1 Ein Rückblick. Über die Presbyterschüler macht sich Papias mit Nachrichten der Apostel vertraut. Es handelt sich bei ihnen zwar um eine feste Größte, doch nennt Papias auffälligerweise nur 7 der 11 nachösterlichen Apostel mit Namen. Über den Tod des zwölften, des Verräters, weiß er Grausames zu berichten (Fragment 6). Daß er von der Nachwahl des Matthias wußte, ist nirgends erkennbar.[1] Jedenfalls gebraucht Papias nicht den Terminus οἱ δώδεκα, auch nicht οἱ δώδεκα μαθηταί oder οἱ δώδεκα ἀπόστολοι.[2] Überhaupt taucht der Begriff in den Fragmenten nicht auf, weder in einem allgemeinen Sinne von Wanderpredigern[3], noch im spezifischen Sinne von den 11 oder 12 Jüngern Jesu, "den" Aposteln.[4] Papias nennt die Apostel vielmehr οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί. Diese Beschreibung paßt aber auch auf Aristion und den "Vater" Johannes, τοῦ κυρίου μαθηται. In beiden Fällen ist die Bedeutung gleich: τοῦ κυρίου μαθηταί sind wirkliche oder vermeintliche persönliche Jünger Jesu.[5] Papias kennt demnach einen Jüngerkreis, der über die 12 Apostel hinausgeht, und die frühchristlichen Väter legitimieren sich nicht durch ihr Schülerverhältnis zu Aposteln, sondern allgemein durch ihre Beziehung zu persönlichen Jüngern Jesu.

Dennoch bilden die 12 Apostel für Papias eine feste Größe, auch wenn die spezifische Terminologie fehlt.Papias setzt nämlich bei dieser Gruppe den bestimmten Artikel οἱ. Durch die sprachliche Nuance wird also eine feste Größe von Herrenjüngern von einem weiteren Jüngerkreis unterschieden, was noch durch den Tempuswechsel und Numeruswechsel verstärkt wird.[6] Sodann schließt Papias seine Namensliste von 7 Aposteln mit der Wendung ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν. Er setzt also voraus, daß die Leser einen festen Kreis von Herrenjüngern kennen, so daß es genügt, 7 Namen stellvertretend für die ganze Gruppe zu nennen.

26.2 Die Apostelliste in HE III 39,4. Papias erkundigt sich nach Presbyternachrichten darüber, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν. Diese Namensliste kann textkritisch als gesichert gelten. Der Johannes zwischen Jakobus und Matthäus darf nicht eliminiert werden.[7] Jakobus und Johannes werden also die Zebedaiden sein.[8] Daß die Namensliste durch den Wechsel von ἤ zu ἢ τί in zwei Gruppen unterteilt wird, welche von Andreas bis Jakobus bzw. Johannes bis Matthäus reichten, halte ich für eine müßige Spitzfindigkeit.[9]

In der Vergangenheit haben sich die Gemüter vor allem über die Reihenfolge der Apostelnamen erregt. Mit den vollständigen Zwölferlisten der Synoptiker berührt sie sich jedenfalls nicht, was die nachstehende Synopse verdeutlicht:

Mt 10,2-4	Mk 3,16-19	Lk 6,14-16	Act 1,13	Papias
Simon Petrus	Simon Petrus	Simon Petrus	Petrus	Andreas
Andreas		Andreas		Petrus
Jakobus	Jakobus	Jakobus	Johannes	
Johannes	Johannes	Johannes	Jakobus	
	Andreas		Andreas	
Philippus	Philippus	Philippus	Philippus	Philippus
Bartholomäus	Bartholomäus	Bartholomäus	Thomas	Thomas
Thomas			Bartholomäus	-
				Jakobus
				Johannes
	Matthäus	Matthäus		Matthäus
Matthäus	Thomas	Thomas	Matthäus	
Jakobus Alphäus	Jakobus Alphäus	Jakobus Alphäus	Jakobus Alphäus	-
Thaddäus	Thaddäus	-	-	-
Simon Kananaios	Simon Kananaios	Simon Zelotes	Simon Zelotes	-
-	-	Judas Jakobi	Judas Jakobi	-
Judas Iskarioth	Judas Iskarioth	Judas Iskarioth	Judas Iskarioth	-

Die synoptischen Apostellisten stimmen in manchen Punkten miteinander überein, weichen bei einzelnen Namen aber voneinander ab. Insbesondere Thaddäus[10] ist Lukas unbekannt. Umgekehrt erwähnt dieser einen Mt und Mk unbekannten Judas Jakobi. Und während der zweite Simon bei Mt und Mk Simon Kananaios heißt, nennt ihn Lukas Simon Zelotes, den Zeloten. Ansonsten erstrecken sich die Abweichungen auf die Reihenfolge der Namen, vor allem zu Beginn der Listen. Während Mk 3,16ff und Act 1,13 Petrus und die Zebedaiden wegen ihrer besonderen Stellung unter den Jüngern an den Anfang stellen, orientieren sich Mt 10,2ff und Lk 6,14ff an den Verwandtschaftsverhältnissen.

Papias' Namensliste weicht von den Synoptikern allerdings erheblich ab. Ungewöhnlich ist die Voranstellung des Andreas. Ganz singulär aber ist vor allem die Stellung der Zebedaiden hinter Thomas. Von solchen fundamentalen Unterschieden abgesehen, stimmt die Liste des Papias mit den Namen von Petrus bis Matthäus bei den

Synoptikern überein. Ein uns sonst etwa unbekannter Apostel wird nicht genannt. Jedoch ist unerklärlicherweise der Name des Bartholomäus ausgefallen. Wenn Papias sich an Synoptiker anlehnte, so höchtens an die ihm bekannten Mt und Mk. Von deren Listen käme am ehesten die des Mt in Frage. Doch müßte man dann dem Papias eine durchdachte redaktionelle Kompositionsabsicht unterstellen. Papias hätte nämlich die Namen des Petrus und des Andreas miteinander vertauscht, den Namen des Bartholomäus ausfallen lassen und statt dessen die Zebedaiden zwischen Thomas und Matthäus eingeschoben. Dies alles ist viel zu kompliziert, als daß es wahrscheinlich sein könnte.

Verschiedentlich hat man statt dessen die These vertreten, Papias' Liste orientiere sich am Joh, das zwar keine Apostelliste, aber Berufungsberichte über die ersten 4 der bei Papias genannten Jünger in der gleichen Reihenfolge habe.[11] Joh 1,35 berichtet allerdings nicht von der Berufung des Andreas als erstem Jünger, sondern von der Berufung <u>zweier</u> ehemaliger Johannesjünger, von denen <u>einer</u> Andreas war: Ἦν Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου εἷς ἐκ τῶν δύο τῶν ἀκουσάντων παρὰ Ἰωάννου καὶ ἀκολουθησάντων αὐτῷ (Joh 1,40). In der Tat folgt danach die Berufung des Petrus und die des Philippus (Joh 1,41-44). Eher beiläufig aber wird Thomas erst in Joh 11,16 eingeführt. Vor allem jedoch werden die Berufungsgeschichten 1,35ff durch die Erwählung Nathanaels fortgestzt (Joh 1,45-51), den Papias also übergangen hätte. In der Reihenfolge der 3 weiteren Apostelnamen wird Papias ganz allein gelassen, da die Zebedaiden Jakobus und Johannes wie Matthäus im Joh nicht auftreten.[12] Wenn Papias das Joh tatsächlich benutzt und als Werk des Zebedaiden Johannes gekannt hätte, dann sollte man erwarten, daß er den ungenannten Täuferjünger neben Andreas mit dem Jünger, den Jesus liebhatte, und vielleicht sogar mit Johannes identifiziert hätte. Der Zebedaide Johannes hätte dann die Liste anführen können. Daß solch eine Vermutung keineswegs aus der Luft gegriffen ist, beweisen die Apostellisten der AKonst[13] als auch der Epistula Apostolorum 2 (13)[14], die unbeschadet ihrer Abweichungen beide Johannes an die erste Stelle setzen, den Nathanael erwähnen (darüber hinaus unter ihren 11 Namen aber noch einen zweiten Kephas neben Petrus kennen!).[15] Doch von all dem lesen wir bei Papias leider nichts. Das Joh hat seine Apostelliste jedenfalls nicht beeinflußt.

Man ist deshalb auf andere Lösungen verfallen. Völlig nutzlos ist der Einfall von C.ERBES[16], Papias folge dem Apostelverzeichnis des EvHebr; denn ein solches kennen

wir ja gar nicht. Auch setzt diese Lösung unberechtigterweise auf Grund von HE III 39,17 voraus, Papias habe das EvHebr tatsächlich gelesen. W.WEIFFENBACH[17] ordnet die Apostelliste in mehrere Gruppen. Die ersten 3 Namen seien in alphabetischer Reihenfolge angeführt, und ebenso die nächsten 4. Philippus nehme mit Platz 3 in der ersten Gruppe die wichtigste Stellung ein, da er der Tradition nach in Phrygien wirkte.[18] Weiffenbach folgert daraus, daß die nächste Gruppe von Aposteln für Papias weniger wichtig war.[19] Sehen wir einmal von dem überentwickelten stilistischen Feingefühl solcher Unterteilungen der Apostelliste ab, so kann von einer exponierten Rolle des Apostels Philippus bei Papias überhaupt keine Rede sein[20]; die Unterscheidung von Haupt- und Nebenaposteln wird dem Text nicht gerecht. A.HILGENFELD[21] nimmt statt dessen an, Papias zähle die 7 Apostel in der Reihenfolge auf, in der ihre Jünger zu ihm kamen. Aber abgesehen davon, daß Hilgenfeld unberechtigterweise die Presbyter mit den Aposteln identifiziert[22], mißversteht er HE III 39,4 als historischen Bericht über papianische Recherchen. R.A.LIPSIUS[23] setzt ebenfalls bei dem Namen des Philippus und der Tradition über seine Wirksamkeit in Kleinasien ein. Ähnliche Überlieferungen gibt es auch zu Petrus, der nach I Petr 1,1 die nördlichen Provinzen Kleinasiens als Missionsfeld hatte, während sein Bruder Andreas angeblich in Pontus am Schwarzen Meer predigte. Die Reihenfolge in HE III 39,4 sei darum durch geographische Angaben zur Wirksamkeit der genannten Apostel bedingt. "Thomas, welcher in Edessa und im parthischen Reiche missionierte, macht den Uebergang nach Palästina, wo sich Papias den Jakobus, Johannes und Matthäus wirkend vorstellt."[24] Allein auch hier gilt das über Philippus gesagte. Sodann berichtet Origenes (!) nach Euseb, HE III 1,1, Andreas habe bei der Teilung der Welt Skythien, das Gebiet nördlich des Schwarzen Meeres, als Missionsfeld erhalten. Die Tradition, nach welcher in der Nähe von Sinope in Pontus ein Gebetshaus aus der Zeit des Andreas stehen sollte, findet sich erst bei Epiphanius Monachus im 9. Jh.[25]. Aber auch die Nachricht von der Mission des Thomas in Parthien lesen wir erst bei Origenes (nach Euseb, HE III 1,1).[26] Wieweit Papias hiervon wußte, bleibt völlig dahingestellt. Sicher ist nur, daß er I Petr 1,1 kannte. Aus der angeblichen Wirksamkeit Petri außerhalb Palästinas erklärt sich auch, weshalb er einen Dolmetscher brauchte. Vermuten läßt sich weiterhin, daß Matthäus, der in hebräischer Sprache schrieb, in Palästina vorgestellt ist. Alles andere aber bleibt unsicher. Ein Strukturprinzip für die Reihenfolge in HE III 39,4 läßt sich nicht ausmachen.[27] Papias' Apostelkatalog ist ein Beispiel dafür "daß die Reihenfolge nicht immer tiefere Bedeutung zu haben braucht"[28].

Viel bemerkenswerter ist denn auch, daß bei Papias 7 Namen die Gesamtheit der Apostel repräsentieren. Darin berührt sich HE III 39,4 mit dem Fragment des EvEb bei Epiphanius, Haer. XXX 13,2f[29]: "Es trat ein gewisser Mann auf mit Namen Jesus, ungefähr dreißig Jahre alt, der erwählte uns. Und als er nach Kapernaum kam, trat er in das Haus Simons, der den Beinamen Petrus hatte, öffnete seinen Mund und sprach: Als ich am See Tiberias entlangging, erwählte ich Johannes und Jakobus, die Söhne des Zebedäus, und Simon und Andreas und Thaddäus und Simon, den Zeloten, und Judas, den Iskariothen, und dich, Matthäus, der du am Zoll saßest, berief ich, und du folgtest mir. Von euch will ich nun, daß ihr zwölf Apostel seid, zum Zeugnis für Israel." 8 Namen stehen für die 12 Apostel. Ähnlich schreibt das 1.Buch des Jeû zu Beginn des 3. Jh.s in Ägypten[30]: "Es antworteten alle Apostel (ἀπόστολοι) einstimmig, Matthäus und Johannes, Philippus und Bartholomäus und Jakobus, indem sie sagten ..."[31]. Wiederum listet die als Buch IV der Pistis Sophia herausgegebene Schrift[32] Thomas, Andreas, Jakobus, Simon den "Kanaaniter", Philippus und Bartholomäus auf, um sodann summarisch "die übrigen Jünger und Jüngerinnen" zu erwähnen.[33]

HE III 39,4 darf nicht derart mißverstanden werden, als sei Papias nur an Nachrichten von ausschließlich 7 bestimmten Aposteln interessiert gewesen. Die Apostelliste gibt insofern keinen besonderen Aufschluß über die mündlichen Quellen des Papiaswerkes oder deren Auswahlkriterien.

26.3 Auswertung. Papias kennt sehr wohl eine spezielle Gruppe von Herrenjüngern, die von einem weiteren Kreis von Jüngern Jesu unterschieden wird. Ein geprägter Apostolatsbegriff ist Papias jedoch fremd. Wie Aristion und Johannes hat der Zwölferkreis nur wegen seiner persönlichen Beziehungen zum Herrn Autorität, welche jeder, der sich als Herrenjünger ausweisen könnte, beanspruchen dürfte. Apostolizität gilt nicht als Kriterium für die Auswahl der rechtgläubigen Quellen.

Diese Feststellung wird auch von anderer Seite bestätigt. Justin gelten die Evangelien pauschal als ἀπομνημονεύματα ἀποστόλων.[34] Noch weiter geht Irenäus.[35] Nach seiner Anschauung gab Jesus den Aposteln die Vollmacht, das Evangelium zu verkündigen.[36] Jeder von ihnen hat das ganze Evangelium in gleicher Weise empfangen[37], und diese Lehre der Apostel findet sich in den 4 Evangelien und den Act.[38] Für Justin wie für Irenäus sind die Apostel eine einheitliche Größe. Sie stellen kollektiv eine einzige Autorität dar. Papias dagegen gibt vor, sich nach den Lehren eines jeden einzelnen Apostels erkundigt zu haben, sieht in den Aposteln also 12 bzw. 11

verschiedene Autoritäten![39]

Daraus darf aber nicht gefolgert werden, Papias hätte gar kein objektives Kriterium gehabt, um rechtgläubige Überlieferungen von der Ketzerei zu unterscheiden, wie dies Ferd.Fr.Zyro[40] meint: "Da es aber damals noch keinen festen Glaubenskanon gab, ... welches war denn wohl der lapis Lydius des Papias? Gewiß kein anderer, als sein eigner νους , d.h. sein Verstand und sein Herz, wie sehr er immerhin dem Euseb als σμικρος erschien." Nein, das ojektive Kriterium echter Überlieferung und rechtgläubiger ἑρμηνεῖαι ist deren Rückführung auf Herrenjünger durch die Presbyter! Papias beansprucht weder die Autorität eines schriftlichen Kanons, noch einer mündlichen Regula Fidei, sondern die einer historisch einmaligen Größe[41] von Vätergestalten, die ihrerseits nicht die Apostolizität von Überlieferungen, sondern deren Legitimation durch Augenzeugenschaft verbürgen. Dies gilt für die mündlichen wie für die schriftlichen Quellen in gleicher Weise, wie HE III 39,15 bestätigt: Der Presbyter (Johannes) legitimiert das Buch eines Mannes, der kein Augenzeuge, dafür aber der Schüler eines solchen war. Nicht die bloße Berufung auf Petrus reicht zur Belaubigung des Mk aus, sondern erst deren Bestätigung durch einen Presbyter.

Papias' Kriterium bei der Scheidung der echten von falschen Überlieferungen ist eine mündliche Größe. Andererseits sieht sich Papias nicht nur der Verschriftlichung der Tradition gegenübergestellt, sondern hat mit seinem Buch selbst an ihr teil. Seine Einstellung zu diesem Vorgang soll uns zum Abschluß dieses Kapitels beschäftigen.

§ 27 Papias' Einstellung zur Verschriftlichung der Tradition

Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. Mit diesen Worten ordnet Papias das Bücherwissen der mündlichen Überlieferung deutlich unter. Freilich ist das keine "wegwerfende Aeußerung"[1] über Bücher schlechthin, denn das AT dürfte von diesem Werturteil vermutlich ausgenommen sein. Papias scheint auf christliche Bücher anzuspielen.

Papias weiß die ζῶσα φωνὴ καὶ μένουσα zu schätzen.[2] Auf die viva vox beriefen sich nach Irenäus, Adv.haer. III 2,1 auch die Gnostiker. Doch hat sich in § 24 gezeigt, daß man mit allzu weitreichenden Rückschlüssen auf gnostische Gegner des Papias zurückhaltend sein muß.[3] Noch unwahrscheinlicher ist, da3 Papias gegen

vermeintliche Ketzerliteratur polemisiert[4], da die Kenntnis gnostischer Schriften wie der eines Basilides bei ihm ernsthaft in Zweifel gezogen werden muß.[5] Papias bedient sich vielmehr einer antiken Topik von der viva vox.[6] Sein Urteil ist von prinzipieller Tragweite und trifft durchaus solche Schriften wie Mk, Mt, I Petr, I Joh und Apk, die später in den ntl. Kanon aufgenommen wurden.[7] Papias ist also "weit davon entfernt, in den Evangelien die endgültige oder kanonische Form der Jesus-Überlieferung zu sehen, sondern bekennt sich mit Pathos zum Vorrang der mündlichen Tradition."[8]

Diese exponierte Stellung der viva vox erinnert an die spätere Einstellung zur Verschriftlichung christlicher Lehren bei Clemens Alexandrinus.[9] Clemens, der wie Papias von frühchristlichen Väter- bzw. Lehrergestalten beeinflußt ist[10], beginnt seine Stromateis mit einer Diskussion über die Frage, ob es überhaupt erlaubt sei, die Lehren der Wahrheit zu verschriftlichen. Dafür spricht die Pflicht, die Überlieferung der Väter vor dem Vergessen zu bewahren.[11] Trotzdem wählt Clemens bewußt eine unübersichtliche und verwirrende Form der schriftlichen Darstellung, die Entscheidendes mit Nebensächlichem vermengt. Nur die "Eingeweihten" werden aus den "Teppichen" klug. "Diese Erklärungen sind ernst gemeint."[12] Clemens favorisiert die mündliche Rede als Medium der Wahrheit. "Der starre Text ist gut, wenn es darum geht, das früher Gehörte festzuhalten und daran zu 'erinnern'"[13], aber wichtiger ist der Unterricht bei einem kundigen Lehrer.[14] Clemens' Lehrerideal ist vom Vorbild der alten Mysterienreligionen und Arkandisziplinen[15], dem des Gnostikers[16], sowie von dem Platons[17] geprägt und gewinnt dadurch eine Papias fremde Färbung, weist aber über die Gemeinsamkeiten im Presbyterbegriff einige Parallelen auf.

Wie später Clemens Alexandrinus mißt Papias christlichen Büchern nur eine sekundäre Bedeutung zu. Aber auch Irenäus sieht in einem Schriftenkanon nur einen Notbehelf.[18] Papias verhängt über Bücher kein absolutes Anathema. Schließlich gebraucht er nicht nur schriftliche Quellen, sondern verfaßt sogar selbst 5 Bücher. Sein Urteil ist vielmehr relativ[19] und erklärt sich aus der Bedeutung der Presbyter und ihrer Lehren als Kriterium rechtgläubiger Überlieferung im Papiaswerk.[20] Papias scheidet an diesem Kriterium falsche von echter, häretische von rechtgläubiger Überlieferung, die der auslegenden Darstellung bedarf. "Die Frage nach dem ursprünglich Richtigen und Gültigen ... wird einmal auch die formell verbindliche Sichtung und Sicherung der Tradition, d.h. die Begründung des neutestamentlichen Kanons erzwingen. Aber gerade Papias scheint einer solchen Regelung noch

gänzlich fern zu stehen und strebt mit seiner Begeisterung für die mündliche Überlieferung fast in die entgegengesetzte Richtung."[21]

Papias sammelt die Überlieferungen frühchristlicher Vätergestalten, deren Zeit sich ihrem Ende zuneigt. Dies könnte die Niederschrift ihrer Worte als berechtigt und notwendig erscheinen lassen, droht doch eine wichtige Quelle für immer zu versiegen. Papias beruft sich jedoch auf die ζῶσα φωνὴ καὶ μένουσα, die seiner Ansicht nach nicht verstummen wird, wodurch er seine gesamte literarische Tätigkeit stark relativiert. Ja, man kann sogar fragen, warum er nicht aus der Gewißheit heraus, daß die lebendige Stimme weiter forttönt, die Verschriftlichung der Tradition überhaupt abgelehnt und auf ein eigenes Buch verzichtet hat. Doch gerade darin liegt die Triebfeder dieses frühchristlichen Werkes, daß sein Glaube an die ζῶσα φωνὴ καὶ μένουσα nicht stark genug war.

TEIL III: PAPIAS UND DIE GESCHICHTE DES FRÜHEN CHRISTENTUMS

Nach der Analyse der Fragmente und einer Beschreibung der Gesamtanlage des Papiaswerkes wäre eine Darstellung der Theologie seines Autors äußerst wünschenswert. Gern erführe man etwas über die Christologie, Schöpfungslehre, Ekklesiologie, das Geschichtsverständnis oder die Ethik des Hierapolitaners. Die Quellen lassen uns jedoch im Stich. Sie gewähren uns lediglich einen Blick in die papianische Eschatologie; mehr nicht. Anstatt die Theologie des Papias inhaltlich zu erläutern und kritisch zu würdigen, müssen wir nach Entwicklungslinien des frühen kleinasiatischen Christentums fragen, in deren Koordinaten sich Papias hier und da orten läßt; nach konkreten geschichtlichen Bezügen, auf welche Einzelheiten hinweisen, so daß sich Buch und Autor möglicherweise als Zwischenglieder einer oder gar mehrerer Entwicklungslinien in Kleinasien interpretieren lassen. Das lenkt den Blick auf mögliche Berührungen oder Überschneidungen geschichtlicher Linien, die es zu skizzieren gilt. Oder negativ formuliert: Mehr können wir leider nicht tun!

8. Kapitel: Eine apokalyptische Entwicklungslinie

Die chiliastischen Stücke der Papiasfragmente erwiesen sich bislang als brauchbarer Schlüssel zu deren Interpretation. Da der Chiliasmus am deutlichsten theologische Inhalte vermittelt, möchte ich auch bei ihm einsetzen, um Papias' Stellung in der Geschichte des frühen Christentums zu erörtern.

§ 28 Papias und das kleinasiatische Apokalyptikertum

Zwei Quellen sind es, aus denen sich die chiliastische Eschatologie des Hierapolitaners speist: einerseits die Apokalypse Johannis, andererseits die mündlich tradierten Lehren frühchristlicher Wanderprediger.[1] Papias hat sich seine apokalyptischen Spekulationen also nicht etwa bloß angelesen, sondern steht mit der chiliastisch geprägten Gruppe von πρεσβύτεροι zumindest indirekt vermittels ihrer Schüler in Berührung. Es fragt sich

nur, wo wir uns diese Vätergestalten geographisch und folglich auch kirchengeschichtlich vorzustellen haben.

28.1 Die Lokalisierung der πρεσβύτεροι. Während die Nachrichten über die papianischen Presbyter und deren Beziehung zu Papias wie zur Apk auf deren kleinasiatische Herkunft schließen lassen, hat B.W.BACON[2] sie mit Nachdruck in Palästina lokalisiert. "When ... we find Eusebius unable to quote anything better from Papias in support of his theory than the mere fact that 'he often mentions them (Aristion and the Elder John) by name and records their traditions', the silence is almoust enough of itself to show that Aristion and John were not in Asia at all, but at the acknowledge seat of apostolic tradition, along with the other 'Apostles and Elders' ..., at Jerusalem."[3] Bacons Grundthese basiert freilich auf der falschen Annahme, daß Papias das Wort πρεσβύτεροι für Gemeindeälteste gebraucht haben müsse, welche auf Grund judenchristlicher Traditionen ihrer Lehren in der Jerusalemer Urgemeinde gesucht werden müßten, wie sie die Act schildern.[4] Bacon verweist auf die in HE III 39,17 erwähnte Geschichte von der Sünderin, welche sich ja auch in EvHebr finde, sodann auf die traditionsgeschichtlichen Berührungspunkte zwischen Fragment 1 und syrBar 29,5 wie äthHen 10,19, sowie überhaupt der jüdischen Apokalyptik. Bacon identifiziert deshalb den Presbyter Johannes mit Johannes v. Jerusalem[5], welchen Epiphanius, Haer. LXVI 20,1 und Euseb, HE IV 5,3 als 7. Bischof der Jerusalemer Gemeinde anführen.[6] Doch Epiphanius wie Euseb nennen diesen Johannes nicht Presbyter, wie Bacon behauptet, sondern als einen der dortigen ἐπίσκοποι, deren Reihe vom Herrenbruder Jakobus angeführt wird. Es hilft auch nicht, die papianischen Presbyter auf Grund einer unzulässigen Konjektur in HE III 39,4 zu Schülern der Apostel zu machen.[7] Was dann aber bleibt, sind lediglich traditionsgeschichtliche Hinweise auf judenchristliche oder jüdische Einflüsse bei den Presbytern des Papias, die über deren Lokalisierung freilich nichts Eindeutiges aussagen.

Ist Bacons These insgesamt abwegig[8], so findet sie in einem Punkt jedoch von anderer Seite her Unterstützung. Denn gerade die von Bacon wegkonjizierte Bezeichnung Aristions und des Presbyters Johannes als τοῦ κυρίου μαθηταί führt zu der Vermutung, daß diese beiden Personen aus Palästina stammen.[9] Daß Papias bei diesen besonders hervorhebt, sie seien Jünger Jesu, macht sie unter den Presbytern zur großen Ausnahme von der Regel. Auch wenn μαθητής tatsächlich die judenchristliche Selbstbezeichnung Aristions und Johannes' gewesen sein sollte, so erklärt sich die fromme

Annahme, es handele sich um echte Herrenjünger, nur auf außerpalästinischem Boden, wo sich Presbyterschüler vermutlich doch eher antreffen ließen, wenn auch ihre Meister in der gleichen Region wirkten oder zumindest gewirkt hatten. Ich möchte deshalb meinen, daß wir uns die Presbyter des Papias als Wanderprediger in Kleinasien vorzustellen haben, unter denen freilich auch vereinzelt palästinische Judenchristen waren. Dieses differenzierte Bild gewinnt sogleich an Geschlossenheit, wenn man es mit den Abfassungsverhältnissen der Apk vergleicht und der Geschichte kleinasiatischer Apokalyptik ein wenig nachgeht.

28.2 Apokalyptik in Kleinasien. Wenn einige der papianischen Presbyter gebürtig aus Palästina stammen, so entspricht dies ganz den Verhältnissen der Apk. Denn dieses Buch wurde in Kleinasien für eine kleinasiatische Leserschaft verfaßt, doch die hinter dieser Schrift stehenden apokalyptischen Kreise setzen sich jedenfalls teilweise aus Judenchristen zusammen, welche vermutlich nach der Zerstörung Jerusalems, also nach 70 n.Chr. von Palästina nach Kleinasien übersiedelten.[10] Namentlich der Verfasser der Apk scheint ein solcher Judenchrist zu sein.[11] Auch hinsichtlich der in der Apk vorausgesetzten Gemeindestrukturen ergibt sich ein ähnliches Bild. Wollte man der Apk Glauben schenken, so gibt es in den Gemeinden, an welche sie sich in ihren 7 Sendschreiben richtet, keines der herkömmlichen Gemeindeämter wie Presbyter, Diakone oder Bischöfe.[12] Sie scheint in den angesprochenen kleinasiatischen Gemeinden lediglich die Funktion der Propheten zu kennen[13], unter die sich auch der Apokalyptiker Johannes rechnet.[14] Die Gemeindeordnung der Apk repräsentiert einen beinahe archaischen, palästinischen Typus, für den es Anhaltspunkte in den Act, sowie in den synoptischen Evangelien gibt.[15] Daß eine solche Gemeindestruktur tatsächlich nach 70 n.Chr. in Kleinasien aufgerichtet sein sollte, ist schlechterdings nicht vorstellbar, wenn man nur bedenkt, daß etwa der Eph ungefähr zur gleichen Zeit wie die Apk ganz andere Gemeindeverhältnisse als das Sendschreiben an Ephesus Apk 2,1-7 voraussetzt. Man hat deshalb vermutet, die Apk richte sich nicht allgemein an die 7 genannten Gemeinden, sondern an spezielle apokalyptische Konventikel in diesen Städten.[16] Ich bin in dieser Angelegenheit freilich unentschieden. Es steht völlig außer Zweifel, daß die Apokalyptik der Apk von Gruppen in Kleinasien gepflegt und mit Leben gefüllt worden ist. Nur bin ich mir nicht so sicher, ob sich diese Kreise tatsächlich in Konventikeln neben den "offiziellen" Gemeinden organisierten, oder ob sie nicht möglicherweise in diesen Gemeinden ihren Platz hatten. Die Apk richtete sich dann in den Sendschrei-

ben an die örtlichen Gemeinden unter Vorspiegelung archaischer Gemeindestrukturen, die der apokalyptischen Botschaft und ihren prophetischen Trägern angemessener erschienen und deshalb ein Stück weit die kritische Distanz solcher Kreise zu den bestehenden Gemeindeverhältnissen in Kleinasien zum Ausdruck brachte, für die nach Eph 4,11 das urchristliche Prophetentum längst der Vergangenheit angehörte.

In besonderer Beziehung scheint die Apk zu Ephesus zu stehen. Dort nämlich siedelt die fromme Legende später den Apostel Johannes an (Irenäus, Adv.haer. III 1,1).[17] Ephesus scheint den Apostel dadurch angezogen zu haben, daß dort der Apokalyptiker Johannes hohes Ansehen genoß, der dann mit dem Zebedaiden identifiziert wurde.[18] Das scheint mit nicht nur traditionsgeschichtlich aus Irenäus' Angaben erschließbar, sondern auch am Text der Apk ablesbar zu sein. Das Sendschreiben an Ephesus Apk 2,1-7 klingt im Gegensatz zu manch anderem überaus erfreulich. Die ephesinische Gemeinde bekämpft die gleichen Ketzer, nämlich die Nikolaiten, die auch dem Apokalyptiker Johannes verhaßt sind. Das kann man von den Gemeinden in Pergamon und Thyatira (Apk 2,12-29) nicht gerade sagen! Die Christen zu Sardes gar sind schon innerlich tot (Apk 3,1-6), und der lauen Gemeinde in Laodicea droht Johannes unverhohlen das Gericht an. Lediglich die Gemeinden in Smyrna (Apk 2,8-11) und Philadelphia (Apk 3,7-13) können sich noch mit Ephesus messen. Allerdings kommt auch Ephesus nicht ganz ungeschoren davon: ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες. Falls die ephesinische Gemeinde nicht wieder τὰ πρῶτα ἔργα tut, droht ihr das Gericht des erhöhten Herrn (Apk 2,4f). Manche Ausleger setzen die Liebe voreilig mit der christlichen Liebestätigkeit gleich, so daß Johannes die Epeser zu aktiver Bruderliebe auffordern würde.[19] "Aber man kann fragen, was - im Sinne unseres Verfassers - die erste Liebe, d.h. den Zustand nach der Bekehrung kennzeichne."[20] Die Antwort lautet, wie H.Kraft richtig bemerkt, daß es - auch bei Paulus und in den Act - "der Reichtum an Geistesgaben ist, der die erste Liebe charakterisiert. Die Tätigkeit der Prophetie und der anderen Charismen scheint in Ephesus erschlafft zu sein." Der Konflikt zwischen Charisma und Institution bildet den Hintergrund von Apk 2,4f. "So verstehen wir auch die Sorge des Johannes als Haltung zwischen zwei Extremen: Die Erneuerung der urgemeindlichen Zustände gefährdet die Gemeinde im Hinblick auf die Häresie; deren Ablehnung läßt das geistliche Leben erschlaffen."[21] Als Hafenstadt an der Mündung des Kaystros nahm Ephesus nicht nur seit dem 7. Jh. v.Chr., sondern insbesondere für die christliche Mission Kleinasiens eine Schlüsselstellung ein.[22] Wie Ignatius

v. Antiochien nennt Johannes das Zentrum paulinischer Mission an erster Stelle. Später sollte Ephesus federführend den Osterstreit gegen Rom ausfechten (Euseb, HE V 24). Auch der Apokalyptiker Johannes scheint sich um Ephesus als Stützpunkt apokalyptischer Erneuerung mit anfänglichem Erfolg bemüht zu haben, der in der Bekämpfung der Nikolaiten noch immer anhielt. Doch das prophetische, charismatische Element konnte sich nur schwer in einer Umgebung mit bereits gefestigten Ämterstrukturen behaupten.

Seine Zukunft lag daher, wie seinerzeit im Palästina der Redenquelle, für eine Weile im Wanderpredigertum der papianischen Presbyter.[23] Sie stammten nicht nur vereinzelt aus Palästina, übernahmen nicht nur die chiliastischen Anschauungen der Apk, sondern gestalteteten ihrerseits die apokalyptischen Utopien selber aus, was gelegentlich zur Neuschöpfung apokalyptischer Traditionen - teilweise unter direktem Rückgriff auf jüdische Überlieferungen - führte.[24] Der prophetische Geist ließ kreativ werden. Die πρεσβύτεροι stehen in enger Beziehung zu den Kreisen, welche hinter der Apk zu suchen sind. Fast wäre ich geneigt, aus diesem Grund den Presbyter Johannes mit dem Apokalyptiker zu identifizieren, stünden dem nicht auch triftige Argumente entgegen.[25] Immerhin sind die Verbindungen hinreichend deutlich, um von einer apokalyptischen Entwicklungslinie sprechen zu dürfen.

Papias markiert auf dieser Linie den nächsten Abschnitt. Seine Bischofsstadt liegt an der Straße zwischen Philadelphia und Laodicea, an deren Gemeinden der Apokalyptiker ein bis zwei Jahrzehnte zuvor seine beiden letzten Sendschreiben richtete. Papias verdankt freilich seine Kenntnisse von den Lehren der Presbyter hauptsächlich ihren Schülern. Er selbst war nicht zum Wanderprediger, sondern zum seßhaften Bischof berufen. Er öffnete sich der kleinasiatischen Apokalyptik, und der Erneuerung urchristlicher[26] Zustände in der Apk entspricht Papias' Vorliebe für die mündliche, zum Teil aus vermeintlich urchristlichen, palästinischen Quellen gespeisten Überlieferungen, durch die er Jesus besonders nahezukommen glaubt. Doch sein Charisma hält sich in Grenzen. Er repräsentiert die gewachsene Institution seßhafter Gemeinden.

Der Chiliasmus des Papias und seiner Vorläufer hat mit Paulus und dem deuteropaulinischen Christentum herzlich wenig zu schaffen. Während der Hierapolitaner in satten Farben die Fruchtbarkeit eines sinnlichen Millenniums ausmalt, belehrt Paulus, dem selbst doch die Vorstellung eines Zwischenreiches nicht fremd ist (I Kor 15,23-25)[27], seine Leser: οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις

καὶ πόσις ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Röm 14,17).[28] Daß man aber auch in paulinischen Gemeinden für die neu entflammte Apokalyptik nicht ganz unempfänglich war, gibt II Thess 2,1-12 zu erkennen. Schien doch die Naherwartung der wiedererwachten Prophetie den Parusiehoffnungen des Paulus, z. B. in I Thess 4,13ff zu entsprechen! Doch der deuteropaulinische Verfasser des II Thess sucht ein Übergreifen der neuen Apokalyptik auf paulinische Gemeinden, speziell auf das griechische Thessalonich zu verhindern und warnt die dortigen Christen, εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοὸς μηδὲ θροεῖσθαι, μήτε διὰ πνεύματος[29] μήτε διὰ λόγου μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν, ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου (II Thess 2,2).[30] Zuvor müssen noch ἀποστασία und der ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας in Erscheinung treten. Doch diese Endereignisse werden bislang von τὸ κατέχον (II Thess 2,6) bzw. ὁ κατέχων (II Thess 2,7) aufgehalten![31]

Dieser Gegensatz zwischen apokalyptischer Erwartung und deuteropaulinischer Theologie erklärt, warum Papias über Paulus hinweggeht. Die neue Entwicklungslinie der kleinasiatischen, judenchristlich geprägten Apokalyptik nach 70 n.Chr. war nicht nur unabhängig vom älteren kleinasiatischen Christentum paulinischer Prägung, sondern stieß bei diesem zum Teil auf erheblichen Widerstand.

§ 29 Die weitere Entwicklung und der Montanismus

Nirgendwo sonst in den Schriften der sogenannten apostolischen Väter läßt sich eine derart enge Beziehung zu den kleinasiatischen apokalyptischen Kreisen um die Wende vom ersten zum zweiten Jh. n.Chr. nachweisen wie bei Papias.[1] Unklar bleiben die genauen Vorstellungen von Did 16. Ob II Clem im spezifischen Sinne chiliastische Ideen vertritt, läßt sich nicht sicher entscheiden. Auf alle Fälle weicht seine Eschatologie von der der Apk ab.[2] Aber auch der Brief des Polykarp und I Clem deuten allenfalls implizit eine materielle Neuschöpfung und körperliche Auferstehung an, scheinen aber eher älteren jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen als der Apk zu folgen. Von Apokalyptik ist in den Ignatiusbriefen und dem Diognetbrief ohnehin nichts zu spüren. Der Hirt des Hermas, schließlich, entpuppt sich als "Pseudoapokalypse", welche die Nachwirkungen unmittelbarer Naherwartung im Problem der zweiten Buße spüren läßt, und dies ist das zentrale Thema des im 3. oder 4. Jahrzehnt des 2. Jh.s n.Chr. in Rom geschriebenen Buches. Wohl findet sich das Motiv des himmlischen Jerusalems in der Turmbauvision (Herm vis II), doch dieses wird bezeichnen-

derweise mit der Kirche identifiziert, die als corpus permixtum auf die Vollendung ihres Baus wartet. Erst wenn dieser Turmbau vollendet sein wird, kommt das Ende (Herm vis III 8,9). Zwar mahnen alle Apokalypsen paränetisch zur Umkehr. Aber Herm fehlt die eschatologische Bestimmtheit. Die vier Visionen "haben keinen eschatologischen, sondern einen moralischen Skopus."[4] Expressis verbis spricht nur Barn von einem Millennium. Der Parusie geht die Weltgeschichte in 6 Millennien voraus. Das 7. Millennium ist der große eschatologische Sabbat, dem der neue Äon als 8. Tag folgt. Barn 21,1 kennt wohl eine mit dem Gericht verbundene Auferstehung, redet dort aber ebensowenig wie Barn 15,4-9 von einem Zwischenreich im Sinne von Apk 20,2f.5.7. Barn, um 130/140 n.Chr. irgendwo in der östlichen Reichshälfte entstanden[5], bedient sich der Einteilung der Weltgeschichte in Millennien lediglich, um den 8. Tag, das heißt den Sonntag bzw. den Tag der Auferstehung Jesu gegenüber dem wörtlich verstandenen atl. Sabbatgebot ins Recht zu setzen[6], wie Barn überhaupt zeigen will, daß "die Schrift", das AT, ausschließlich den Christen gilt.[7] Vor allem hat die Erneuerung der Welt mit dem Aufbruch des Christentums bereits begonnen. Von Chiliasmus kann hier keine Rede sein.[8]

Den nächsten Vertreter kleinasiatischer Apokalyptik neben Papias hat man nicht unter den apostolischen Vätern, sondern im Montanismus zu suchen.[9] Die Quellenlage ist bei dieser ursprünglich phrygischen Bewegung freilich relativ kompliziert. Schriften des Montanus, sowie Priscillas oder Maximillas sind, sofern es solche tatsächlich gab,[10] ebensowenig wie die ihrer Anhänger erhalten geblieben, was den scharfen antimontanistischen Gesetzen zuzuschreiben ist.[11] An direkten Quellen bleiben deshalb nur einige Fragmente montanistischer Prophezeiungen und Orakel[12], sowie recht dürftiges und zudem häufig belangloses Inschriftenmaterial.[13] Unter den indirekten Quellen haben die Berichte des Euseb[14] und Epiphanius[15], sowie die montanistischen Schriften Tertullians Anspruch auf Erwähnung, doch ist gerade letzteren gegenüber, wie sich noch zeigen wird, Zurückhaltung geboten.

Auf Grund der genannten Quellen stellt sich der Montanismus in seinen Ursprüngen als eine prophetisch-apokalyptische Bewegung dar, in der prophetisches Charisma und apokalyptische Naherwartung erneut in Kleinasien auflebten.[16] Die Entwicklung des Montanismus wird zu Beginn des 3. Jh.s durch einen Bruch in zwei Phasen geteilt, der aufs Engste mit den ursprünglichen Inhalten dieser Bewegung zusammenhängt. Anfangs nannte man sie die "neue Prophetie"[17], später nach ihrem Herkunftsland die

"phrygische Häresie". Den Namen "Montanismus" erhielt sie erst relativ spät.[18] Auffälligerweise wurde der Montanismus, gegen den man die ersten Synoden der Kirchengeschichte einberief, anfangs nicht wegen dogmatischer Sonderlehren bekämpft.[19] Die Besonderheit lag zunächst in der spezifischen Naherwartung. Maximilla verkündete, nach ihr gäbe es keinen Propheten mehr, sondern käme das Weltende.[20] Dieses erwartete man in Pepuza und Thymion. Haben die Archäologen die Lage dieser phrygischen Ortschaften richtig bestimmt[21], so lagen sie an einem Berg, auf welchem das himmlische Jerusalem nach dem Vorbild von Apk 21,2 herabsteigen sollte. Im Hinblick auf das nahe Ende wurden die ethischen Forderungen asketisch verschärft.[22] Die Propheten verstanden sich als Sprachrohr des im Joh verheißenen Parakleten, und dieses charismatische Element scheint die Bewegung in einen Gegensatz zum verfaßten Kirchentum in Kleinasien getrieben zu haben, was schließlich zur Verketzerung des Montanismus führte.[23] Man beachte, daß schon die Apk auf die Restauration charismatischer Gemeindestrukturen drängte, so daß Ignatius in seinen Briefen, die teilweise an dieselben Orte wie die Sendschreiben der Apk gerichtet sind, nicht von ungefähr die Würde des Bischofsamtes betonen muß.[24]

Maximilla verkündigte das nahe Weltende. Doch sie starb, ohne daß die apokalyptischen Prophezeiungen sich anschließend erfüllten. Das führte zum entscheidenden Bruch in der Entwicklung des Montanismus: "die Eschatologie trat aus ihrer zentralen Stellung in den Hintergrund zurück, und übrig blieb eine Bewegung, die sich eigentlich, streng genommen innerlich überlebt hatte."[25]

Der ursprüngliche Montanismus gehört nach Phrygien, wo auch Hierapolis gelegen ist. Seine Ausweitung auf Afrika, Rom oder Gallien erfolgte erst sekundär.[26] Diese Erneuerung urchristlicher Prophetie und Apokalyptik stützte sich besonders auf zwei Schriften, auf Apk und Joh, und erklärt sich völlig aus der frühchristlichen Eschatologie und ihrer besonderen Entwicklung in Kleinasien. Eine Erklärung dieses Phänomens aus heidnischen phrygischen Kulten ist abwegig[27] und nimmt die kirchliche, bösartige Polemik für bare Münze, die nicht davor zurückscheute, aus den Montanisten perverse Kinderfresser zu machen.[28]

Fragt man nach der Beziehung des Montanismus zu der vorhin gezeichneten apokalyptischen Entwicklungslinie Kleinasiens, so ist ein Konflikt zwischen Papias und der "neuen Prophetie" schon aus inhaltlichen, theologischen Gründen unwahrscheinlich. Die Ähnlichkeiten zwischen der Apokalyptik zu Beginn und in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s in Kleinasien sprechen eine deutliche Sprache.

H.KRAFT rückt Papias sogar derart in die Nähe der "neuen Prophetie", daß er ihn selbst für einen Montanisten hält.[29] Diese Hypothese schießt allerdings über das Ziel hinaus. Denn gerade das Joh blieb Papias unbekannt! Da es im Montanismus von zentraler Bedeutung war, muß das Papiaswerk zeitlich früher angesetzt werden. Papias geht dem Montanismus voraus.[30]

Manche Fragen bleiben offen. Wir erfahren nicht, ob das Papiaswerk bei den Montanisten gelesen wurde[31], wenngleich man dies wegen der geographischen Bedingungen vermuten kann. Unklar bleibt, ob sich prophetische Gruppen in Kleinasien seit den Zeiten der Apk und der πρεσβύτεροι behauptet haben, von denen dann der Montanismus direkt beeinflußt worden wäre. In diesem Fall wüßten wir immer noch nicht, ob Papias ein Zwischenglied oder ein Seitenarm der Entwicklung kleinasiatischer Apokalyptik war. Auf jeden Fall liegt der Ursprung des Montanismus in echten enthusiastischen Erfahrungen seiner ersten Gestalten[32], die nicht in Zweifel gezogen werden sollten. Möglich bleibt daher, daß die "neue Prophetie" nicht die Fortsetzung, sondern die Wiederbelebung und Radikalisierung der älteren kleinasiatischen Apokalyptik ist.[33] Aber auch so wäre der Montanismus ein "Gewächs der kleinasiatischen Kirche"[34], welches die ältere Apokalyptik dieser Region durch die Aufnahme des Parakletgedankens des Joh in ihrem prophetischen Selbstverständnis weiterentwickelte und die eschatologischen Hoffnungen ursprünglich palästinischer Herkunft durch die Erwartung des himmlischen Jerusalems im phrygischen Pepuza in ein gegenüber den Anfängen ihrer Entwicklungslinie neues und unverfälschliche Lokalkolorit tauchte.

Die Linie dieser Prophetie läßt sich über die Grenzen Kleinasiens hinaus weiterverfolgen, vor allem nach Afrika, wo Tertullian zu Beginn der zweiten Phase des Montanismus ein überzeugter Anhänger und Streiter dieser Bewegung wurde. Über seine Endzeiterwartungen sind wir vor allem aus Adv.Marcion. III 24; De anima LV 4f; LVIII 8, sowie De resurr.motuorum XI und LXIII gut unterrichtet. Tertullian, Adv.Marcion. III 24 führt die Lehre vom tausendjährigen Reich unter Verweis auf sein Buch De spe fidelium ein, an welches auch Hieronymus, De vir.ill. 18 erinnert hat.[35] Im Unterschied zur Apk verbindet aber Tertullian das Millennium mit dem himmlischen Jerusalem[36] und fährt fort: "Auch die neue prophetische Rede, die sich in unserer Religion findet, legt Zeugnis davon ab in der Weise, dass sie sogar vor der sichtbaren künftigen wirklichen Erscheinung dieser Stadt vorherverkündet hat, ein Abbild derselben werde als Anzeichen in die Sichtbarkeit treten. Es ist denn

kürzlich bei dem Feldzug im Orient auch wirklich so eingetroffen und sogar durch heidnische Zeugen festgestellt, dass in Judäa 40 Tage hindurch in den Morgenstunden eine Stadt vom Himmel herabgehängt habe; all ihr Mauerwerk verschwand mit dem Zunehmen des Tageslichtes und sonst war nirgendwo eine Stadt in der Nähe."[37] Das himmlische Jerusalem nimmt die je nach Verdienst früher oder später auferstehenden Christen auf, wo sie nach der Zerstörung der Welt und dem Gerichtsbrand im Nu in eine engelhafte Substanz verwandelt und für die irdischen Entbehrungen entschädigt werden.[38]

Wenn Tertullian dem Montanismus chiliastische Hoffnung zuschreibt, so entspricht dies allem, was wir aus der Frühzeit dieser Bewegung wissen. Auffälligerweise taucht aber der entscheidende Name Pepuza in keiner seiner montanistischen Schriften auf, ja, man hat den Eindruck, daß Tertullian von dieser heiligen Stadt der phrygischen Prophetie gar nichts weiß![39] Das Abbild des himmlischen Jerusalems hing nicht über Pepuza oder Thymion, sondern - über Judäa! Andererseits fehlt uns zu den in Adv.Marcion. III 24 und vor allem in De anima LV 4f; LVIII 8 entwickelten Vorstellungen jede Parallele, die einen kritischen Vergleich mit montanistischen Zeugnissen zuließe. "Es erscheint außerordentlich fraglich, ob diese Anschauungen tatsächlich im ursprünglichen Montanismus geherrscht haben."[40] Lediglich die Ausführungen in De resurr.mort. XI; LXIII verdienen Vertrauen, da chiliastische Hoffnungen ohne eine leibliche Auferstehung kaum vorstellbar sind. Insgesamt aber läßt sich aus zahlreichen Stellen ersehen, daß Tertullians Enderwartungen bereits vor seinem Übertritt zum Montanismus äußerst intensiv waren und schon früher die Auferstehung des Fleisches und ein tausendjähriges Zwischenreich beinhalteten.[41] Zwar hat Tertullians montanistisches Schrifttum als afrikanischer Ableger kleinasiatischer Prophetie zu gelten, aber seine eschatologischen Hoffnungen speisen sich nicht ausschließlich aus montanistischen Quellen, wie andererseits die Entwicklungslinie solcher Prophetie bei Tertullian nach 200 n.Chr. eine neue Richtung eingeschlagen hat, die schließlich im Verfall des Montanismus endete.

§ 30 Papias und der altkirchliche Chiliasmus

Überall, wo man die Apk las, kam man zwangsläufig mit ihren chiliastischen Ideen in Berührung, doch allem Anschein nach handelt es sich bei der Lehre vom Millennium zunächst um ein Spezificum kleinasiatischen Christentums.[1] Justin der Märtyrer, welcher aus Sichem (Flavia Neapolis)

in Palästina stammte, fand in Kleinasien zum christlichen Glauben. Wen nimmt es da wunder, daß er Chiliast ist und sogar allgemein behauptet: "Ich aber und die Christen, soweit sie in allem rechtgläubig sind, wissen, daß es eine Auferstehung des Fleisches gibt, und daß tausend Jahre kommen werden in dem aufgebauten, geschmückten und vergrößerten Jerusalem, wovon die Propheten Ezechiel und Isaias und die übrigen sprechen."[2] Der Chiliasmus als Signum der Orthodoxie! Von Irenäus brauche ich nicht weiter zu handeln. Seine Beziehungen zur kleinasiatischen Apokalyptik sind bereits hinreichend deutlich geworden.[3]

Die ursprünglich kleinasiatische apokalyptische Entwicklungslinie dürfte sich noch über die Anfänge des 3. Jh.s fortgesetzt haben. Dann jedoch findet die Bewegung ein Ende; nicht nur weil sie staatsrechtlich verfolgt wurde, sondern auch, weil sie sich innerlich überlebt und schließlich dogmatisch mehrfach gespalten hatte.[4] Aus der Erwähnung des Montanismus in den Ketzergesetzen darf man allerdings nicht unbedingt schließen, daß die Bewegung zur Zeit dieser Edikte wirklich noch existierte.[5] Man zählte alles auf, was einem an Ketzereien einfiel. Sicher ist sicher!

Gegen Ende des 4. Jh.s n.Chr. begegnen wir aber noch einem Nachzügler kleinasiatischer Apokalyptik: Apollinaris v. Laodicea. Man wird ihn wohl tatsächlich als Nachkömmling des kleinasiatischen Chiliasmus bezeichnen dürfen. Denn seine Vorstellungen vom Millennium scheinen nicht nur von der zu jener Zeit bereits vielerorts kanonischen[6], wenngleich nicht unumstrittenenen Apk, welche er gegen Dionysius v. Alexandrien verteidigte[7], sondern speziell vom Papiaswerk beeinflußt zu sein, dem er doch nachweislich die apokryphe Legende vom Tod des Judas (Fragment 6) entnommen hat.

"Mit dem Montanismus hat die Kirche die Prophetie ausgeschieden, aber nicht die apokalyptische Erwartung."[8] Zwar wurden neben der Apk keine weiteren christlichen Apokalypsen[9] kanonisiert, und die Geschichte christlicher Apokalyptik verlief über weite Strecken im Untergrund. Immerhin blieben aber auch im lateinischen Westen die apokalyptischen Hoffnungen lebendig, wie das Schrifttum des Lactantius und der erste Kommentar zur Apk aus der Feder Victorins v. Pettau beweisen.[10] Zu Beginn des 4. Jh.s entstand sogar eine große enthusiastische Bewegung asketischer Prägung: der Priscillianismus[11] auf der iberischen Halbinsel, der sich bis nach Aquitanien ausbreitete. Als seine Gegner die Hinrichtung Priscillians durch den Usurpator Maximus 386 in Trier erreichten, nahm die Bewegung neuen Aufschwung. Sie hatte ihren

Märtyrer. Im nordwestlichen Spanien hielt sie sich sogar bis zur Bekehrung der Sueven.[12] Doch hier erreichen wir bereits den Ausgang des altkirchlichen Zeitalters.[13]

Hieronymus stilisiert Papias, wie es vor ihm ähnlich Euseb tat, zum Ziehvater des altkirchlichen Chiliasmus. Doch beide verkennen absichtlich den wahren Sachverhalt. Nicht das Papiaswerk, sondern die Entwicklungslinie kleinasiatischer Apokalyptik wurde der Nährboden des altkirchlichen Chiliasmus. Papias kommt in dieser Geschichte nicht die Schlüsselfunktion, sondern eher eine Nebenrolle, bestenfalls die eines Zwischengliedes zu. Es steht nicht zur Debatte, den Hierapolitaner in den kirchengeschichtlichen Rang eines Apokalyptikers Johannes oder eines Montanus zu erheben.

9. Kapitel: Papias und der johanneische Kreis

§ 31 Papias' Kenntnis johanneischer Schriften

Während wir die Nachricht, Papias habe I Joh benutzt (HE III 39,17), nicht zu bezweifeln brauchen, ergab die bisherige Analyse[1], daß Papias das Joh aller Wahrscheinlichkeit nach nicht gekannt hat. Dieses Ergebnis entspricht ganz dem sonstigen Bild, welches heute die ntl. Kanonsgeschichte bietet. Bei keinem der sogenannten apostolischen Väter läßt sich der Gebrauch des Joh nachweisen.[2] Erst Tatians Diatessaron setzt in der 2.Hälfte des 2. Jh.s nachweislich alle 4 Evangelien voraus. Es wäre denkbar, daß Euseb über die Kenntnis Papias' von II.III Joh geschwiegen hätte, da sie laut HE III 25,3 zu den Antilegomena gehören.[3] Man bezweifelte mancherorts, daß der Zebedaide Johannes der Verfasser dieser Briefe gewesen sei.[4] Allerdings ist zu beachten, daß Euseb nicht verschweigt, II.III Joh, Jak, Jud und II Petr stünden bei den meisten Kirchenschriftstellern in kanonischem Ansehen. Und in HE III 39,5f weist er lediglich auf die Möglichkeit hin, der Presbyter Johannes aus HE III 39,4 habe die Apk (!) verfaßt. Eine Identifikation des Presbyters Johannes mit jenem anonymen Presbyter aus II.III Joh unterbleibt. Euseb scheint nicht an einer Diffamierung von II.III Joh gelegen zu sein, zu deren Zweck er positive Äußerungen Papias' über diese Schriften unterschlagen hätte. Daß wir über eine Erwähnung dieser Briefe durch den Hierapolitaner nichts wissen, könnt bloßer Zufall sein. Stutzig macht jedoch, daß diese Briefe auch sonst bis zur Mitte des 2. Jh. nicht erwähnt werden. Die Anklänge an II.III Joh in Polyk 7,1 (vgl. II Joh 7), Tertullian, De carne Christi 24 und IgnSm 4,1 lassen keine klare Entscheidung darüber zu, ob den Autoren diese Briefe tatsächlich bekannt waren.[5] Erst von Clemens Alexandrinus wissen wir auf Grund von Euseb, HE VI 14,1 daß er II.III Joh kommentiert hat. Irenäus v. Lyon kannte neben I Joh zumindest II Joh[6], und Dionysius v. Alexandrien (nach Euseb, HE VII 25,11) hat alle drei Johannesbriefe gelesen.[7]

Der kanonsgeschichtliche Befund legt mir die Vermutung nahe, daß Papias die kleinen Johannesbriefe unbekannt geblieben sind.[8] Mit dem Schrifttum des sogenannten johanneischen Kreises ist der Hierapolitaner folglich nur punktuell in Berührung gekommen. Der nachdenkliche Leser fragt sich natürlich sogleich, unter welcher Bezeichnung I Joh in Kleinasien kursierte. Schätzte Pa-

pias jene Schrift als Brief eines Apostels, gar des Johannes? Um einen Brief handelt es sich bei I Joh formgeschichtlich ja gar nicht![9] Dieser Traktat läßt Prä- und Postskript vermissen, nennt weder Adressaten, noch einen Absender. Von einer literarischen Tätigkeit des Zebedaiden Johannes, dem die spätere Legende das - Papias unbekannte! - Joh zuschrieb, scheint Papias nichts gehört zu haben. Kannte er aber auch II.III Joh nicht, so kann er hinter I Joh kaum jenen anonymen Presbyter aus diesen Briefen als Verfasser vermutet haben. Leider erfahren wir nicht, worauf sich Eusebs Nachricht HE III 39,17 stützt, Papias habe I Joh benutzt. Hat Papias diesen Brief tatsächlich als apostolisches Schreiben zitiert? Oder finden sich bei ihm, dem der Begriff der Apostolizität von Überlieferungen noch fremd ist[10], Zitate ohne erklärende Zusätze, die Euseb dann nachträglich als Verse des I Joh erkannte? Hier bleibt ein ungelöstes Rätsel der Kanonsgeschichte.[11]

Wenn Papias die beiden kleinen Johannesbriefe nicht kannte, so gibt es dafür nur zwei mögliche Gründe. Entweder sind II.III Joh außerhalb Kleinasiens entstanden und bis 110 n.Chr. noch nicht in dieser Region verbreitet worden, oder sie sind erst gleichzeitig bzw. zeitlich nach dem Papiaswerk geschrieben worden. Die Papiasexegese könnte an diesem Punkte stehenbleiben, doch möchte ich für einen kurzen Augenblick die Grenze meines Themas überschreiten.

§ 32 Exkurs: Die Entwicklungslinie des johanneischen Kreises - eine Hypothese

Mehrheitlich neigt die Forschung heute dazu, sich die Entstehung des Joh wie des theologisch ihm nahestehenden I Joh in Syrien oder dem syrisch-palästinischen Grenzgebiet zu denken.[1] Ich setze diese opinio communis undiskutiert voraus, da ich mich nicht über Gebühr von meinem eigentlichen Gegenstand entfernen möchte. Auch muß ich die Fragen etwaiger kirchlicher Redaktionen des Joh, sowie die verschiedener Quellenschichten in Joh und I Joh außer Betracht lassen. Auf Grund meiner Beobachtungen bei Papias möchte ich zunächst ganz schlicht und banal feststellen, daß das johanneische Schrifttum erst allmählich im Verlauf des 2. Jh. in Kleinasien bekannt wurde und um 110 n.Chr. nur zum Teil dort im Umlauf war.

Ich möchte mein Interesse hauptsächlich auf die beiden kleinen Johannesbriefe richten. II Joh erinnert teilweise bis in die Wortwahl hinein an I Joh und erweckt den Eindruck, von jenem Traktat literarisch abhängig zu sein. Anders als I Joh haben II.III Joh aber die Form eines wirklichen Briefes, wobei sich II Joh an eine Ge-

meinde, III Joh aber als Privatschreiben an einen gewissen Gaius richtet. Der Absender beider Schreiben nennt sich ohne Namenszusatz ὁ πρεσβύτερος. Man fühlt sich an den Presbyter Johannes aus HE III 39,4 erinnert, der wie jener Presbyter aus II.III Joh ein Wanderprediger war, weiß aber, daß gegenüber einer Identifizierung beider Gestalten Zurückhaltung geboten ist.[2] Von einer literarischen Tätigkeit des Presbyters Johannes erfahren wir durch Papias nichts. Er belegt freilich einen gewissen Johannes mit dem Titel ὁ πρεσβύτερος, um ihn einerseits vom Zebedaiden zu unterscheiden (HE III 39,4), andererseits um eine Autorität ehrenvoll zu erwähnen (HE III 39,15). Jedenfalls gewinnt man den Eindruck, daß Johannes sich diesen Ehrentitel nicht selbst zugelegt, sondern von anderen bekommen hat. Nur so wird der absolute Gebrauch des ὁ πρεσβύτερος in HE III 39,15 verständlich. So gesehen verwundert es allerdings, daß sich ein Briefschreiber selbst ὁ πρεσβύτερος genannt haben sollte. Wer eine derart exponierte Rolle in den Gemeinden spielt, an die er sich schriftlich wendet, braucht sich nur mit seinem Eigennamen vorzustellen. Oder sollte er derart von sich eingenommen sein,daß er sich selbst vollmundig tituliert? Ich möchte dies eher verneinen und halte II.III Joh deshalb für pseudonyme Schriften, die sich fiktiv auf den Presbyter Johannes zurückführen, der den Lesern entweder direkt oder über das Papiaswerk bekannt war.[3] II.III Joh wollen vom Presbyter Johannes geschrieben sein, weil er eine lokale kleinasiatische Autorität darstellte.

Die Annahme literarischer Fiktion bereitet für den II Joh keine Schwierigkeiten, wie der Kommentar R.BULTMANNs eindrücklich bestätigt.[4] Daß II Joh ganz der Form und dem Umfang nach hellenistischen Briefen entspricht[5], beweist nichts gegen Pseudonymität[6], sondern sagt nur etwas über die Qualität der literarischen Fiktion aus. Adressat ist eine Gemeinde, die bezeichnenderweise namentlich nicht genannt wird. Der II Joh 12 geäußerte Wunsch, die Adressaten demnächst mündlich zu sprechen, ist eine konventionelle Floskel, die auch der fiktive Paulus der Pastoralbriefe anwendet.[7] Grüße an einzelne Gemeindeglieder fehlen. Inhaltlich ist II Joh ein epigonenhaftes Kompendium des I Joh.

Die Hypothese literarischer Fiktion scheint freilich in III Joh auf Widerstand zu stoßen. Hier wird doch eine Konfliktsituation vorausgesetzt, die von verschiedenen Exegeten recht unterschiedlich, immer aber sehr plastisch geschildert wird.[8] Der Presbyter wendet sich an seinen Anhänger Gaius (unter anderem zugunsten eines Demetrius), da in dessen Gemeinde die Wandermissionare des Presbyters

bei Diotrephes und seinen Anhängern auf harte Ablehnung gestoßen sind. Sobald man sich allerdings von der Voraussetzung freimacht, Gaius und Diotrephes müßten Personen sein, die zur Abfassungszeit des III Joh lebten, erscheint alles in einem anderen Licht. Bereits H.LÜDEMANN[9] fiel auf, daß Gaius ein eigentümlich blasser Allerweltsname ist. Auch über Diotrephes erfahren wir nicht sehr viel.[10] Fast wörtlich taucht in III Joh 13f der Wunsch aus II Joh 12 auf, den Adressaten demnächst selbst zu sein , statt nur brieflich zu verkehren. Der Presbyter fordert Gaius auf: ἀσπάζου τοὺς φίλους κατ' ὄνομα (III Joh 15). Doch warum wird kein einziger namentlich genannt? Mir scheint, daß III Joh nicht direkt in eine gegenwärtige Konfliktsituation hineinspricht, sondern indirekt vermittels einer fiktiven, für den Leser vermutlich in der Vergangenheit liegenden Auseinandersetzung zwischen dem Presbyter Johannes und einigen Gegnern, die transparent auf die gegenwärtigen Verhältnisse zu deuten ist. Ähnliche Fiktionen kennen wir aus II Tim 4,9ff.[11] Der in II Joh 9 erwähnte frühere Brief an die Gemeinde des Gaius könnte dann II Joh sein, auch wenn jener nur vor doketischen Irrlehrern warnt und den in III Joh geschilderten Konflikt mit keinem Wort andeutet.[12]

Aus welchem Anlaß aber können die fiktiven Presbyterbriefe entstanden sein? Ich denke, daß es für ihre Entstehung sehr wohl eine Erklärunggibt. Um 110 n.Chr. beobachten wir bei Papias das allmähliche Vordringen johanneischer Theologie in Kleinasien. Das Christentum, welches I Joh und das vermutlich ältere Joh repräsentieren, war eine bis dahin unbekannte Stimme im Chor christlicher Strömungen, die sich weder auf Paulus, noch auf Petrus oder andere in Kleinasien bekannte Größen berufen konnte. Um in diesem Gebiet anerkannt zu werden, bedurfte die johanneische Theologie eines lokalen Schutzpatrons. Auch wenn die Exegese seit Bultmann häufig die theologische Nähe des johanneischen Schrifttums zu Paulus beschrieben hat: Dem Heidenapostel hätte man schwerlich das Joh und I Joh unterschieben können. Dazu weicht die johanneische Terminologie von der des Paulus zu sehr ab. Und schließlich gab es ja bereits deuteropaulinisches Schrifttum, in dessen Mitte man sich beide johanneischen Schriften schlichtweg nicht vorstellen kann. Nun beanspruchte auch Petrus, wie I Petr und das papianische Mk-Fragment (HE III 39,15) beweisen, in Kleinasien Autorität.[13] Doch der fiktive I Petr vertritt eine Theologie, die dem kleinasiatischen Paulinismus näher steht als ausgerechnet den johanneischen Schriften. Und die Differenzen in Stil und Inhalt zwischen dem angeblich auf Petruserinnerungen basierenden Mk einerseits und dem Joh andererseits sind allzu offensichtlich. Nein,

eine in Kleinasien neue Theologie konnte zu Beginn des 2. Jh.s nicht mehr mit den alten Namen etikettiert werden.

Eine neue Autorität mußte her, und diese fand man in jenem Presbyter Johannes, der bei Papias eine hervorragende Stellung als Träger frühchristlicher Überlieferungen einnahm. Um dieser kleinasiatischen Vätergestalt die johanneische Theologie in den Mund zu legen, wurde der II Joh geschrieben,welcher ganz knapp die theologischen Grundaussagen des I Joh zusammenfaßte, jedoch in der Form eines echt wirkenden Briefes, in welchem sich der Presbyter mit seinem anerkannten Ehrentitel vorstellte und der johanneischen Theologie das Siegel der Rechtgläubigkeit aufdrückte. II Joh hat nicht die Absicht, I Joh zu ersetzen und dessen Stellung zu erobern, sondern der johanneischen Theologie ein kleinasiatisches Gepräge zu geben, um gerade I Joh (und dem Joh) Anerkennung zu verschaffen.[14]

Die johanneische Theologie vermochte sich freilich nicht problemlos in Kleinasien durchzusetzen. Widerstände gegen die neue Frömmigkeit haben den Anlaß für den III Joh gegeben. Man schildert eine transparente Konfliktsituation: Wie seinerzeit der fiktive Presbyter Johannes und seine Wanderlehrer mit ihrer "johanneischen" Theologie mancherorts auf Ablehnung gestoßen sein sollen, so ergeht es nun den Anhängern der johanneischen Lehre, die einen vermeintlich alten Presbyterbrief in Händen haben und den theologischen Gegnern in ihren Gemeinden vorhalten.

Sofern die Anfänge johanneischer Theologie tatsächlich in Syrien liegen, zerfällt ihre Entwicklungslinie in eine syrische und eine kleinasiatische Periode.[15] Sofern ich die punktuellen Beziehungen des Papias zum johanneischen Schrifttum richtig erfaßt habe[16], wäre sein Werk um 110 n.Chr. der terminus post quem für II.III Joh. Einigermaßen klar wird so die Entstehung der Legenden vom schriftstellernden Zebedaiden Johannes.[17] Zunächst herrenlose Schriften wurden auf Grund des pseudonymen Briefe II.III Joh dem in Kleinasien geachteten Presbyter Johannes zugeschrieben, der später zum Apostel der Legende avancierte. Eine ähnliche legendarische Karriere war auch dem Evangelisten Philippus beschieden. Die Legende vom Apostel Johannes in Ephesus haben wir dem kleinasiatischen Teil der johanneischen Entwicklungslinie zu verdanken.

Doch die Fortschreibung "johanneischer" Theologie beschränkt sich nicht auf solche Äußerlichkeiten. Auch theologisch läßt sich auf kleinasiatischem Boden eine Weiterentwicklung der ursprünglich syrischen Anschauun-

gen beobachten.[18] Dasselbe Gebot der Liebe, welches Joh 13,34 eine ἐντολὴ καινή ist, hält I Joh 2,7f für ein altes und neues Gebot zugleich. Doch in II Joh 5 heißt es: καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, κυρία, οὐχ ὡς ἐντολὴν καινὴν γράφων σοι ἀλλὰ ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. - Wie in I Joh 2,18; 4,3 wird die Eschatologie in II Joh 7 historisiert, indem der Verfasser die mythische Gestalt des ἀντίχριστος mit den Irrlehrern identifiziert. Im Unterschied zu I Joh wird in II Joh aber nicht zugleich die Geschichte eschatologisch qualifiziert. - Wörtlich kehrt in II Joh 12 die Wendung aus I Joh 1,4 wieder: ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν πεπληρωμένη ῇ. Doch die Verwendung der Formel an dieser Stelle in II Joh zeigt, daß sie zur Floskel erstarrt ist. - III Joh 11 warnt: Ἀγαπητέ, μὴ μιμοῦ τὸ κακὸν ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν. ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν· ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν. Doch während I Joh 3,6 mit ähnlichen Worten aktuell den Gegnern bestreitet, Christus überhaupt zu kennen, greift III Joh 11 einen bereits geprägten Topos als allgemeine Wahrheit auf. - Während sich I Joh um eine theologische Auseinandersetzung mit seinen Gegnern bemüht, mutet der Verfasser des II Joh weder sich noch der Gemeinde ernsthafte Debatten mit Irrlehrern zu. Er markiert lediglich die dogmatische Scheidelinie, um sie sogleich durch Anwendung organisatorischer Maßnahmen abzusichern, die jede weitere Diskussion verhindern. Ähnlich mahnt auch der fiktive Paulus Timotheus I Tim 6,20, allen Streitgesprächen mit den I Tim 4,1ff geschilderten Irrlehrern aus dem Weg zu gehen (vgl. I Tim 4,6ff).[19]

Mit der von mir grob skizzierten johanneischen Entwicklungslinie ist Papias in ihrem frühesten kleinasiatischen Stadium in Berührung gekommen. Wie der Verweis auf die ἀλήθεια im Papiasprolog vermuten läßt, blieb Papias von der in Kleinasien neuen Theologie nicht gänzlich unbeeinflußt.[20] Doch entscheidender Einfluß auf sein Denken und sein schriftstellerisches Werk blieb ihr versagt.[21] Nicht der fiktive Presbyter der deuterojohanneischen Schriften, sondern der historische Wanderprediger Johannes und seine Mitbrüder formten die Theologie des Hierapolitaners.

10. Kapitel: Die Beziehungen des Papias zum Judenchristentum

Bereits die Überlieferungen der papianischen Presbyter und Papias' Rolle in der Entwicklungslinie kleinasiatischer Apokalyptik haben uns mehrfach auf judenchristliche Einflüsse im Papiaswerk aufmerksam gemacht. Ihnen möchte ich nun systematischer als bisher nachgehen. Im Kontext dieser Fragestellung wird nun auch eine Interpretation der Fragmente über Mt und Mk sinnvoll, die ich bislang wegen ihrer einleitungswissenschaftlichen Belanglosigkeit zurückgestellt hatte. Theologiegeschichtlich sind die Nachrichten über die zwei Evangelien aber recht interessant und werden das bisherige Bild von judenchristlichen Einflüssen auf Papias erweitern und vertiefen.

§ 33 Das Mt-Fragment

Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος (Euseb, HE III 39,16). An diesem Sätzchen haben sich viele einleitungswissenschaftliche Diskussionen entzündet, auf die ich in § 1 eingegangen bin und deren ausführliche Darstellung ich uns ersparen möchte, da sie recht langatmig und für mein Thema wenig ertragreich wäre. Schon die Übersetzung unseres Fragmentes ist strittig. Unsicherheiten bestehen mancherorts bezüglich Ἑβραΐδι διαλέκτῳ und ἡρμήνευσεν. Fraglos hängt von der richtigen Übersetzung dieser Wörter viel ab. J.KÜRZINGER meint, Papias spreche nicht von der hebräischen Muttersprache des Matthäus, sondern von dessen hebräischer Darstellungsweise der Herrenlogien.[1] Da die Zwischenbemerkung Eusebs zu eliminieren sei, müsse man HE III 39,15f im Zusammenhang lesen. Papias fälle über Mt wie über Mk ein rhetorisches Urteil und resümiere: "es stellte sie [sc. τὰ λόγια] eben ein jeder so dar, wie er dazu in der Lage war"[2] Schon D.F.SCHLEIERMACHER[3] hatte ἑρμηνεύειν in diesem Sinne übersetzt, wenngleich aus ganz anderen Gründen.[4] Er wurde zu dieser Übersetzung durch seine Hypothese von einer Logiensammlung des Matthäus genötigt, die in verschiedenen Schriften κατὰ Ματθαῖον "ausgelegt" wurde. Anders als Kürzinger beließ er es aber bei der herkömmlichen Bedeutung von Ἑβραΐδι διαλέκτῳ, nämlich "hebräische Sprache/ Mundart". Ist es nun schon gewagt, daß Kürzinger HE III 39,15 mit HE III 39,16 zu einem Fragment zusammen-

zieht[5], so scheidet eine Interpretation der Vokabeln in HE 39,16 als rhetorischer termini technici aus, da sich hierfür in III 39,15 keine Anhaltspunkte finden lassen.[6] Aber auch Schleiermachers Logiensammlung ist in den Text eingetragen. Ich sehe deshalb keine Veranlassung, die strittigen Vokabeln anders als in ihrer gewöhnlichen Bedeutung zu fassen.[7] Papias berichtet folglich, daß Matthäus, der wohl der in HE III 39,4 genannte Apostel sein dürfte, Herrenlogien nach Art der in § 20f beschriebenen in hebräischer Sprache zusammengestellt hat. Und die matthäischen Jesusgeschichten wurden verschiedentlich übersetzt.

Auf Grund der formgeschichtlichen Analyse der λόγια κυριακά des Papias kann kein Zweifel daran bestehen, daß der Hierapolitaner an ein vollständiges Evangelium des Matthäus denkt, welches aber ursprünglich hebräisch geschrieben war.[8] Was haben wir uns aber unter den Übersetzungen vorzustellen? TH.ZAHN[9] meinte seinerzeit, Papias spreche von mündlichen, targumartigen Übersetzungen des Ur-Mt, der unserem griechischen Mt entspräche, in den Gottesdiensten heidenchristlicher Gemeinden. Durch solche Hypothese wird das Fragment aber überinterpretiert. Papias spricht zwar von einem hebräischen Mt, dürfte aber selbst des Hebräischen kaum mächtig gewesen sein.[10] Sein Mt war griechisch geschrieben, wie das Mt überhaupt schon ursprünglich ein griechisches Evangelium war.[11] Dieses griechische Buch hielt Papias für eine Übersetzung; vermutlich nicht auf Grund eigener kritischer Studien des Mt-Textes, sondern im Anschluß an eine diesbezügliche Presbyterüberlieferung.[12] Aller Wahrscheinlichkeit nach denkt Papias in HE III 39,16 also an <u>schriftliche</u> Übersetzungen des Ur-Mt ins Griechische.

Freilich lesen wir nicht nur von einer, sondern von mehreren Übersetzungen des hebräischen Mt. Sollte sich dieses Urteil auf Abweichungen zwischen verschiedenen Mt-Handschriften stützen, die Papias miteinander verglichen hätte?[13] Oder bezieht er sich auf judenchristliche Evangelien wie Nazaräer-, Ebionäer- und Hebräerevangelium? Sie könnten tatsächlich zur Abfassungszeit des Papiaswerkes existiert haben[14], doch wissen wir nicht, ob Papias sie kannte.[15] Das Nazaräerevangelium, welches in der Tat eine enge Verwandtschaft mit dem Mt aufweist, ist in einer semitischen Sprache abgefaßt worden.[16] Die beiden anderen judenchristlichen Evangelien wurden griechisch gelesen, stehen dem Mt aber längst nicht so nahe wie das Nazaräerevangelium.[17] Das EvEb ist zwar am ehesten mit Mt verwandt, wenn man nach einem kanonischen Gegenstück sucht, unterscheidet sich von ihm aber in wesentlichen Zügen. Die erhaltenen Frag-

mente des EvHebr weisen dagegen keine besonderen Beziehungen zu einem unserer kanonischen Evangelien auf, sondern enthalten statt dessen synkretistische Züge. Daß Papias in HE III 39,16 diese judenchristlichen Evangelien vor Augen hatte und für Übersetzungen des Mt hielt, bleibt sehr zweifelhaft.[18]

Die gleiche Auffassung vom Mt wie Papias haben nach ihm auch Irenäus und Origenes vertreten.[19] Doch beide beschäftigen sich nirgends mit dem vermeintlichen hebräischen Original unseres Mt. Das ist bei Irenäus insofern verständlich, als er vermutlich wie Papias die semitischen Sprachen nicht beherrschte.[20] Anders Origenes.[21] Er konnte Hebräisch und stand exegetisch auf weit höherem Niveau als Papias oder Irenäus. Doch in den erhaltenen Passagen von Origenes' Matthäus-Kommentar sucht man vergeblich nach Bemerkungen, die Einzelheiten des griechischen Mt als Übersetzungsfehler oder von der angeblich hebräischen Ursprache her erklären.

"Es ist eigentümlich, welch geringe Bedeutung" die "Mitteilung von dem semitischen Ursprung des Matth. in der patristischen Exegese gehabt hat."[22] Andererseits braucht uns dies gar nicht so sehr zu erstaunen, wie J.MUNCK[23] richtig festgestellt hat. Clemens Alexandrinus, beispielsweise, hielt den Hebr für einen Brief, den Paulus in hebräischer Sprache an die Hebräer geschrieben habe, bevor ihn Lukas für griechische Leser gewissenhaft übersetzte (Euseb, HE VI 14,2).[24] Der Hebr ist in besserem Griechisch als alle Paulusbriefe gehalten - und konnte doch als Übersetzung eines semitischen Originals betrachtet werden. "Übersetzung" muß also nicht unbedingt gleich "schlechte Übersetzung" heißen![25] Man konnte das griechische Mt dem angeblichen Original durchaus gleichwertig achten und auf Rückübersetzungen, wie wir sie aus der heutigen Exegese - z.B. bei vermeintlichen Jesusworten - kennen, getrost verzichten.

Munck betrachtet das papianische Fragment zu Mt, "wie die Aussage des Presbyters über Mark., als eine Möglichkeit, für die Abweichungen der Evangelien voneinander trotz ihres gemeinsamen Ausgangspunktes, der 'Worte des Herrn', und trotz ihrer glaubwürdigen Tradition eine Erklärung zu finden."[26] Diese Interpretation mißversteht freilich den Charakter der Logia, die jeder nach eigenem Vermögen übersetzte. Nicht Worte des Herrn, sondern Jesusgeschichten sind der Gegenstand des Papiaswerkes. Sein Verfasser stellt sich aber nicht einen festen Bestand von hebräischen Herrenlogien vor, die Markus, der ἑρμηνευτὴς Πέτρου, eben so, das griechische Mt eben anders übersetzt hätte. Sondern dem hebräischen Mt entsprechen die petrinischen Jesusgeschichten, wel-

che das Mk verarbeitete. HE III 39,16 denkt an verschiedene (griechische) Übersetzungen eines hebräischen Mt, zu denen Mk nicht gehört.

Mir scheint, daß Papias nicht von einem hebräischen Mt spricht, um Abweichungen zwischen Mt und Mk zu erklären. Eher will umgekehrt das Mk-Fragment Differenzen zwischen Mk und Mt akzeptabel machen![27] Daß der Apostel Matthäus in hebräischer Sprache schrieb, liegt vielmehr wegen seiner palästinischen Herkunft auf der Hand. Auch Petrus scheint nach Papias (bzw. dem Presbyter Johannes) des Griechischen nicht mächtig zu sein und braucht deshalb einen Dolmetscher.[28] Mit einer dem hebräischen Original wahrscheinlich gleichgeachteten griechischen Übersetzung des Mt stößt Papias direkt zu den Ursprüngen der Traditionen über Jesus vor, die er sonst nur auf mündlichem Wege vermittels der Presbyterüberlieferungen über die Nachrichten etwa eines Petrus oder eines Matthäus erreicht (HE III 39,4!). Wie sich unter den Presbytern des Papias einige Männer palästinischer Herkunft befinden, die als Herrenjünger galten, so gibt es angeblich auch die palästinische Evangelienschrift eines Jüngers Jesu, auf die Papias dankbar zurückgreift. Es versteht sich von selbst, daß der Apostel Matthäus ein hebräisches Evangelium für Judenchristen schrieb. Nicht nur im Bereich mündlicher Überlieferungen, sondern auch auf dem Gebiet der Evangelienliteratur haben judenchristliche Traditionen im Papiaswerk einen hohen Stellenwert.

§ 34 Papias' Kenntnis petrinischer Traditionen

34.1 Überblick. Bei Presbyterschülern stellte Papias Nachforschungen über die Lehren der 12 Jünger Jesu sowie Aristions und des Presbyters Johannes an. Zu den Überlieferungen von zwei der Apostel fand er nicht nur auf mündlichem Wege, sondern auch über schriftliche Quellen Zugang. In einem Fall glaubte Papias, direkt schriftliche Aufzeichnungen des Apostels Matthäus in Händen zu halten, der die Herrenlogien gesammelt hatte, welche Papias' literarischer Gegenstand waren. Im zweiten Fall, nämlich dem des Petrus, konnte der Hierapolitaner nicht unmittelbar auf ein Evangelium des Apostels selbst, immerhin aber auf das seines Mitarbeiters zurückgreifen (HE III 39,15). Daneben las er den ersten Petrusbrief (HE III 39,17), der zwar nicht unmittelbar etwas mit Papias' Thema zu tun hatte, aber doch wenigstens vorgab, wie das Mt die Schrift eines Herrenjüngers zu sein.

Über I Petr sagt Euseb nur in dürren Worten, daß Papias ihn benutzt hat. Welche Passagen dieses pseudonymen Briefes ihm wichtig waren, oder ob er Nachrichten über die Entstehungsumstände des I Petr kannte, erfahren wir leider nicht.

Ergiebiger ist die Überlieferung in HE III 39,15, welche das Mk einem Petrusmitarbeiter namens Markus zuschreibt. Der dieser Tradition bekannte Markus ist zweifellos identisch mit jenem Mitarbeiter des Petrus, den I Petr 5,13 neben Silvanus (I Petr 5,12) erwähnt und als geistlichen "Sohn" des Apostels (Μᾶρκος ὁ υἱός μου) vorstellt. Mindestens bei Papias ist die Identität der Personen vorauszusetzen, da ihm ja I Petr bekannt war. In I Petr 5,13 wie in HE III 39,15 stoßen wir also auf eine Markus-Petrus-Tradition.

34.2 Das Mk-Fragment und die Tradition von Markus als Mitarbeiter des Petrus. Papias' Nachrichten über die Markusschrift bieten einigen Aufschluß über die λόγια κυριακά und ihre Auslegung durch Papias. Die gattungsgeschichtlichen Studien zum Papiaswerk in § 20ff haben mehrfach exegetisch von HE III 39,15 profitiert.[1] Dieser Ertrag kann nun vorausgesetzt werden, wo es um Papias' Angaben zur Entstehung des Mk geht. Denn zweifellos denkt er an unser kanonisches Evangelium und nicht an ein wie auch immer geartetes Ur-Mk.[2] Für den Einleitungswissenschaftler sind Papias' Notizen allerdings völlig wertlos. Sie nehmen ihm das Geschäft einer immanenten literaturwissenschaftlichen Untersuchung des Mk und die Lösung der synoptischen Frage nicht ab. Der historisierenden Auslegung[3] von HE III 39,15 können wir getrost den Laufpaß geben - nicht aber der Traditionsgeschichte dieses Abschnitts! Denn die Markus-Petrus-Tradition repräsentiert nicht nur das liebenswürdig versponnene Bild eines Kleinasiaten über die Abfassungsverhältnisse des Mk, sondern ist zur Legende geronnene Geschichte des frühen Christentums, Chriffre einer kirchengeschichtlichen Entwicklung.

Was uns Papias in HE III 39,15 mitteilt, ist eine auf ihn überkommene Tradition. Ihr Garant ist ὁ πρεσβύτερος, aller Wahrscheinlichkeit nach der im Prolog erwähnte Presbyter Johannes.[4] Verschiedentlich hat man gefragt, ob dieser Johannes den gesamten Inhalt von HE III 39,15 berichtet hat, oder ob Papias eine vorliegende Überlieferung des Presbyters redigierend durch eigene kommentierende Worte ergänzt hat.[5] Als Indiz solcher Quellenscheidung führt man das ὡς ἔφην im zweiten Satz an. Der Presbyter spräche also nur bis ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. In der Tat dürften die Worte ὡς ἔφην eher aus der Feder des Papias als aus dem Munde des Johannes stammen.[6] Doch besteht kein Anlaß zu der Annahme, Papias

stütze sich ab οὔτε γὰρ ἤκουσεν auf eine weitere Quelle oder trage gar ganz neuartige Überlegungen zum Mk vor. Es ist Papias, der sich hier zu Wort meldet, aber seine Ausführungen gehen im Prinzip inhaltlich nicht über den ersten Satz von HE III 39,15 hinaus. Lediglich die Beschreibung der Art und Weise, auf welche Petri Lehrvorträge zustande kamen, läßt sich der Presbyternachricht nicht entnehmen, dürfte aber kaum von Papias aus dessen Berichten eigenständig erschlossen sein, sondern wird wie der erste Satz auf den Presbyter Johannes zurückgehen. Ansonsten entsprechen Papias' Bemerkungen den Worten des Johannes. Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, erzählt jener, und Papias erläutert dies: οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ. Markus schrieb, so weiß es der Presbyter, ὅσα ἐμνημόνευσεν, die Logia, ἀκριβῶς, jedoch οὐ μέντοι τάξει. Und ebenso verteidigt Papias den Markus: ὥστε οὐδὲν ἥρματεν Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν, ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

Versteckte Vorwürfe gegen das Mk hört man aus Papias' Worten heraus. Doch ihre Untersuchung möchte ich noch zurückstellen, um zunächst die Hauptaussagen über das Mk zusammenzufassen: Markus war kein Herrenjünger, sondern ein Mitarbeiter des Petrus und schrieb nach dessen Berichten sein Evangelium. Obwohl Markus nicht im Range eines Autopten steht, ist an der Zuverlässigkeit seiner Darstellung nicht zu zweifeln. Lediglich die τάξις des Mk weist Mängel auf. Doch diese erklären sich aus der epigrammatischen Art der Petrusvorträge, auf welche sich das Mk zuverlässig stützt.[7]

Markus hat sich als ἑρμηνευτὴς Πέτρου in der Überlieferung einen Namen gemacht. Was sich der Presbyter Johannes und Papias unter dieser Tätigkeit vorstellen, ist recht umstritten. Etwas zu einfach macht es sich NIEDERWIMMER.[8] Er schlägt vor, die ganze Debatte auf sich beruhen zu lassen, da es wegen der Wertlosigkeit der Papiasnotiz völlig belanglos sei, was sich der Hierapolitaner oder sein Informant bei ἑρμηνευτὴς Πέτρου gedacht haben. Traditionsgeschichtlich befriedigt dieser Vorschlag natürlich nicht, will man der Erzählung nicht alle Anschaulichkeit absprechen. Verschiedene Übersetzungsvorschläge werden für ἑρμηνευτής gehandelt. Manche würdigen Markus als "Interpreten" des Petrus, der er durch seine Verschriftlichung der Petruserinnerungen wurde.[9] In diesem Sinne hat man Markus auch als "Mittelsmann" bezeichnet, der zwischen dem Apostel und seiner Hörer- bzw. der späteren Leserschaft eine Brücke schlägt.[10] E.STAUFFER, schließlich, möchte HE III 39,15

einer interpretatio semitica unterziehen[11] und findet Petrus als Lehrer nach Art der jüdischen Rabbiner dargestellt, die häufig einen Methurgeman[12] in ihrer Umgebung hatten, welcher die Lehren des Rabbis targumartig paraphrasierte und auslegte.[13] Andere wiederum haben Markus zum "Schriftführer" oder "Sekretär" des Petrus gemacht.[14]

Die zwangloseste Auslegung interpretiert ἑρμηνευτής aber von der Vokabel ἑρμηνεύειν in ihrer Verwendung HE III 39,16 aus: Markus war der Dolmetscher des Petrus.[15] Daß dies historisch kaum zutrifft, spielt gar keine Rolle, da wir keine historischen Recherchen anstellen, sondern die Konturen der Markus-Petrus-Tradition bei Papias nachzeichnen. Und dessen Vorstellungen sind gar nicht so unverständlich. Er sieht, wie der Presbyter Johannes, den Petrus auf der Wanderschaft durch die griechisch (oder lateinisch) sprechende antike Welt.[16] Auch wenn der palästinische Fischer Petrus des Griechischen nicht völlig unkundig sein muß, läßt sich gut denken, daß er diese oder andere Fremdsprachen nicht übermäßig beherrscht und deshalb gerne die Hilfe eines Dolmetschers in Anspruch nimmt[17]; so jedenfalls die fromme Legende.

Als Dolmetscher zählt Markus zur Gefolgschaft des Petrus. Es muß an dieser Stelle noch offenbleiben, ob auch I Petr 5,13 Markus in dieser Funktion kannte. Dort taucht neben Markus aber noch Silvanus auf. Merkwürdigerweise stoßen wir aber auf diese beiden Petrusmitarbeiter auch im Schrifttum des Corpus paulinum.[18] Den Silvanus nennen II Kor 1,19; I Thess 1,1 und II Thess 1,1. Markus taucht in Kol 5,10; II Tim 4,11 und Phlm 24 auf. Bemerkenswerterweise erscheinen Silvanus und Markus im Corpus paulinum nie zusammen, wie es dagegen in I Petr der Fall ist.

Scheinen hier paulinische und petrinische Tradition unvermittelt einander gegenüberzustehen und sich schlecht zusammenbringen zu lassen[19], so lohnt ein Blick auf den Sachverhalt in den lukanischen Act. Auch hier treffen wir einen Markus[20], sowie einen Mann namens Silas an[21]. Beide zählen wieder zum Kreis um Paulus. Doch die Act haben mehr als nur die nackten Namen der Mitarbeiter überliefert.

Innerhalb des paulinischen Traditionskreises bereitet Silvanus alias Silas sicher die geringsten Schwierigkeiten. Durch II Kor und I Thess, echte Paulusbriefe, ist seine Existenz und Beziehung zu Paulus gut bezeugt. Die abweichenden Namen sind kein Grund, die überlieferungsmäßige Verschmelzung zwei verschiedener Personen anzunehmen. Σιλᾶς ist die gräzisierte Form des semiti-

schen Namens שׁילא, so daß Silas entweder einen Doppelnamen wie Paulus führte[22], oder das Briefcorpus seinen Namen in latinisierter Form benutzt.[23] An keiner Stelle deuten die Act Spannungen im Verhältnis zwischen Silas und Paulus an.[24]

Weitaus problematischer ist im Umfeld des Paulus die Figur des Markus, auch wenn der Markus der Act mit dem des Corpus paulinum identisch ist. Die Act setzen voraus, daß er über Barnabas mit Paulus in Berührung kam. Als Paulus und Barnabas Jerusalem verlassen und nach Antiochia aufbrechen, nehmen sie Markus mit (Act 12,15), der eigentlich Johannes mit dem Beinamen Markus heißt. Seine Aufgabe als ὑπηρέτης bleibt unklar (Act 13,5).[25] Während der ersten Missionsreise trennt er sich aber von Paulus und Barnabas (Act 13,13), um nach Jerusalem zurückzukehren, wo er früher wohnte (Act 12,12). Auf der zweiten Missionsreise möchte Barnabas den Markus wieder mitnehmen, wogegen sich Paulus wehrt. Es kommt zum Zerwürfnis zwischen Paulus und Barnabas. Man reist getrennt weiter. Paulus wird zukünftig von Silas begleitet, der erst ab jetzt ein Mitarbeiter des Apostels ist, Barnabas von Johannes Markus (Act 15,35-41). Markus' Verhältnis zu Paulus ist in den Act recht schillernd dargestellt.

Dabei dürfen wir lukanische Konstruktionen nicht ausschließen, auf die ich aber hier nicht ausführlich eingehen möchte.[26] Es zeigt sich bei näherer Untersuchung, daß Markus im Erzählgut über die sogenannte erste Missionsreise mit Ausnahme von Act 13,13 eigentlich gar keine Rolle spielt. Im Hinblick auf diese Notiz hat Lukas die Bemerkung Act 13,5 eingefügt, die Markus den ὑπηρέτης des Paulus und des Barnabas nennt. Unabhängig von der Wortbedeutung dürfen wir annehmen, daß die untergeordnete Rolle des Markus zum Ausdruck gebracht werden soll.[27] Vorlukanisch ist auch die in Act 15,35ff verarbeitete Tradition, welche den von Paulus selbst in Gal 2,11ff geschilderten Konflikt, der ein theologisch grundsätzlicher war, ins Persönliche verlagert hat.[28] Diese Überlieferung kommt der lukanischen Tendenz entgegen, die Sachverhalte zu beschönigen bzw. zu entschärfen. Der wahre Grund für die Auseinandersetzung zwischen Paulus und Barnabas in Antiochia liegt nicht im Verhalten des Markus, sondern in Gal 2,13. Petrus aß in Antiochia wie Paulus mit den Heidenchristen, bis Leute des Jakobus aus Jerusalem kemen und Petrus einen Rückzieher machte. Καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, ὥστε καὶ Βαρναβᾶς συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει.[29] Im Unterschied zu Act 15,35 erwähnt Paulus in Gal 2 aber keinen Mitarbeiter namens Markus.

Act 12,12 flüchtet auffälligerweise Petrus nach seiner wunderbaren Befreiung in das Haus der Maria, Markus' Mutter, wo sich die Jerusalemer Gemeinde versammelte.[30] Wir verfielen dem Fehler historisierender Exegese, wollten wir daraus eine besondere Verbindung zwischen Petrus und Markus vor dessen Kontakten zu Paulus herauslesen[31], jedoch ist die Ansiedlung der Markusgestalt an dieser Stelle bezeichnend für die dürftige Verankerung des Markus in der Paulustradition.

Im Bereich der paulinischen Überlieferung ist zu verzeichnen, daß Johannes Markus zwar eine vorlukanisch bekannte Gestalt, in dieser Tradition jedoch nur dürftig verankert ist. Dieses Ergebnis deckt sich mit der Beobachtung, daß - da die Echtheit des Kol bezweifelt werden muß - Markus nur in einem unbestritten echten Paulusbrief erwähnt wird.[32] Im Bereich paulinischer Traditionen bleibt das Markusbild unscharf und widersprüchlich.

Damit komme ich zum I Petr zurück. Es spricht alles dafür, daß die Figur des Markus in I Petr 5,13 aus der paulinischen in die petrinische Tradition gewandert ist. Da es sich bei der Markusgestalt schon um eine vorlukanische Tradition handelt, die auch Kol 4,10 zu Grunde liegt[33], kann sie schlecht aus der Petrustradition in die Paulustradition geraten sein, wogegen auch Phlm 24 spricht. Da Markus in der paulinischen Tradition ohnehin eine fragwürdige Rolle spielte, dürfte sein Wechsel in die Petrusüberlieferung das Vorbild für die Traditionsverschiebung im Fall des Silvanus gewesen sein.[34]

Eine Erklärung des Traditionswechsels darf man von einem Blick auf die theologiegeschichtlichen Hintergründe des I Petr erwarten. Dies wird die Aufgabe von § 35 sein. Theologiegeschichtliche Überlegungen sagen allerdings nur etwas über die allgemeine Entwicklung aus, ohne speziell erklären zu können, wieso die Traditionsverschiebung ausgerechnet Markus und analog Silvanus erfaßte. Hier halte ich historische Erinnerungen an einen geschichtlichen Markus und dessen wechselhafte Rolle in den ersten Jahren der christlichen Mission nicht für ausgeschlossen.

Daß er aber tatsächlich ein Mitarbeiter des Petrus wurde, ist unwahrscheinlich, da nicht zuverlässig bezeugt. Ihn für den Verfasser des Mk zu halten, ist angesichts der gegenwärtigen Kenntnisse völlig abwegig.[35] Das soll aber nicht heißen, daß man den Petrusbegleiter ganz willkürlich zum Verfasser des Mk gemacht hat. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe[36], dürfte es für diese Legende mindestens auch theologische Gründe geben. Es hat den Anschein, daß man im Mk die Theologie von Hei-

denchristen verkörpert sah, die nicht zum paulinischen Missionskreis gehörten, was die Überlieferung - möglicherweise unter Rückgriff auf Stellen wie I Petr 5,13 - verschlüsselte, indem sie den petrinischen Mitarbeiter Markus zum Autor des Mk erklärte.[37] Vielleicht ist aber die Tradition aus HE III 39,15 auch älter als I Petr 5,13. Anders die Tradition in HE II 15 (Fragment 3). Sie schmückt die Papiasnotiz nachträglich aus und berichtet Einzelheiten der Niederschrift des Mk, die den Papiasfragmenten nicht zu entnehmen sind. Sicher hat P.CORSSEN recht, daß die einfachste Form der Überlieferung HE III 39,15 ist, woraus sich sekundär die Legende HE II 15 bildete.[38] Über die literarischen Abhängigkeiten am Anfang der Markus-Petrus-Tradition läßt sich aber schlecht etwas sagen.

Wenden wir uns wieder der Papiasnotiz zu. Hier dient die Markus-Petrus-Überlieferung nicht nur der theologischen Etikettierung des Mk, sondern hat auch die Aufgabe, Kritik an diesem Evangelium abzuwehren. Nicht erst Papias, sondern schon der Presbyter Johannes greift den Vorwurf mangelnder τάξις auf. Man hat also in irgendeiner Form die literarische Qualität des Mk als minderwertig empfunden. Diese Kritik steht im Vordergrund, nicht etwa die der nichtapostolischen Autorschaft oder Zweifel an der Rechtgläubigkeit. Es fragt sich nur, was der Presbyter, Papias und die Kritiker des Mk unter τάξις verstehen und an welchem Maßstab sie das Mk messen. Berücksichtigt man die bisherigen Einsichten in die Sprache von HE III 39,15, so wird τάξις schwerlich im Sinne antiker Rhetorik die vermißte "literarische Kunstform" des Mk bezeichnen.[39] Τάξις ist zunächst mit "(An)ordnung" oder "Reihenfolge" zu übersetzen.[40] Da es um die τάξις der Worte und Taten Jesu geht, scheint an das zeitliche Nacheinander der Ereignisse um Jesus im Sinne historischer oder biographischer Genauigkeit gedacht zu sein.[41] So wird doch das Lk gerade von der Absicht geleitet, nach einer Reihe früherer Versuche anderer Autoren, endlich einmal eine Darstellung der Jesusgeschichte vorzulegen, die historischen Ansprüchen genügt.[42]

Das Lk scheidet allerdings aus den früher genannten Gründen ebenso wie das Joh als Maßstab der markinischen τάξις aus.[43] Andererseits erscheint uns Heutigen der Vorwurf mangelnder Ordnung im Mk ohnehin nicht ganz gerechtfertigt. Mk hat sehr wohl seinen Stoff strukturiert und Jesu Weg von Galiläa bis zum Passionsgeschehen in Jerusalem nachgezeichnet, sowie theologisch reflektiert, wenngleich Zeit- und Ortsangaben im Mk oft fehlen oder aber unbestimmt bleiben.[44] Kritik am Mk konnte sich freilich zu Wort melden, wenn man das Mk

mit Mt verglich. Vermutlich vermißte man im Mk Geschichten über Jesu Geburt und Kindheit. Mk setzt ja erst bei Johannes dem Täufer und der Taufe Jesu ein. Daß man mit dem abrupten Schluß des Evangeliums nicht zufrieden war, beweisen die verschiedenen unechten Mk-Schlüsse. Wer darüber hinaus das Mt liest, welches 6 große Reden Jesu komponiert hat, allen voran die Bergpredigt Mt 5-7[45], der wird außerdem die τάξις und den geringen Umfang des Redenstoffes im Mk bemängeln.[46] Und tatsächlich findet sich bei Augustin in späterer Zeit die Theorie, das Mk sei ein verkürztes Mt.[47]

Mir scheint aber, daß der Presbyter und Papias, wie auch die Kritiker des Mk, dieses Evangelium nicht einfach am Mt messen[48], sondern - anachronistisch gesprochen - an einer absoluten Leben-Jesu-Vorstellung[49], welche unter anderem auch aus dem Mt gespeist sein kann, sich aber im übrigen verselbständigt hat. Dafür sprechen mehrere Überlegungen. Daß nämlich das Mt überhaupt seine Mk-Vorlage durch Kindheits- und Ostergeschichten, sowie andere Stoffe erweitert hat, setzt schon eine Idee vom Leben Jesu voraus, wie ja auch die neu aufgenommenen Stoffe bereits mündlich im Umlauf waren und nicht vom Mt aus historischen Erwägungen heraus erfunden wurden. Sodann erweist sich das Lk in seinen Vorgeschichten Lk 1-2 wie auch sonst von Mt als unabhängig, macht sich aber etwa zur gleichen Zeit wie das Mt noch deutlicher die Idee eines Lebens Jesu zu eigen. Sodann begnügt sich Papias nicht mit dem Mt, sondern benutzt dieses wie das Mk, um selbst eine Darstellung von Jesusgeschichten zu verfassen. Zwar wissen wir nicht, wie sich sein Werk im einzelnen aufbaute, aber dessen Einteilung in 5 Bücher[50] weist auf den Gestaltungswillen des Papias hin, der vermutlich selbst den Versuch unternimmt, die λόγια κυριακά in der richtigen τάξις zu erzählen. In späterer Zeit sei auch an Tatians Diatessaron erinnert, das ebenfalls nicht die τάξις eines einzigen Evangeliums zur Norm erklärt, sondern das Unmögliche möglich macht, die vier später kanonischen Evangelien trotz ihrer zum Teil erheblichen Abweichungen voneinander zu einer einzigen Evangelienharmonie und damit zu einer einheitlichen Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu zu vereinen.

Der Leser wird sich vielleicht am zugegeben anachronistischen Begriff eines Lebens Jesu stören, hat er doch von A.SCHWEITZER[51] gelernt, daß die Leben-Jesu-Forschung des 18.Jh.s und 19.Jh.s die Geschichte eines Irrtums war. Wir haben uns längst daran gewöhnt, im Gefolge der Formgeschichte die Evangelien nicht als geschichtliche Dokumente, sondern als Glaubenszeugnisse zu lesen und zu interpretieren. Aber dieses Urteil ist ein wenig ein-

seitig. Denn wenn sich auch herausgestellt hat, daß die Evangelien weithin ein denkbar ungeeignetes Territorium für historische Nachforschungen sind, so ändert dies nichts am frommen Glauben ihrer damaligen (zum Teil auch heutigen) Leser, wirkliche Biographien Jesu in Händen zu halten.[52]

Der vermeintliche Mangel an τάξις ließ das Mk in manchen Kreisen anscheinend in Ungnade fallen. Daß dies Evangelium nicht wie das Mt von einem Augenzeugen und Apostel geschrieben sein wollte, ist nicht der eigentliche Vorwurf gewesen. Auch das Lk behauptet nicht, von einem Autopten oder Jünger Jesu zu stammen, ohne daß es deshalb jemals ernsthaft in der Alten Kirche bekämpft worden wäre. Da das Mk aber einem Petrusmitarbeiter zugeschrieben wird, muß man aber beachten, daß es noch eine ganze Reihe weiterer frühchristlicher Schriften gibt, die sich sogar unmittelbar auf Petrus zurückführen lassen wollen. Ich möchte nur das Petrusevangelium erwähnen.[53] Man könnte den Vorwurf mangelnder τάξις für ein vorgeschobenes Argument halten, um das Mk in Wahrheit deshalb anzufeinden, weil es in der Gesellschaft fragwürdiger Petrusschriften im Verdacht der Ketzerei stand. Es fragt sich aber, wieweit solche später außerkanonischen Schriften zur Zeit des Papias oder des Presbyters Johannes bereits existierten. Nicht ganz unwahrscheinlich ist dies im Fall des EvPetr[54], des Kerygma Petrou[55], sowie der Offenbarung des Petrus[56]. Doch wie beispielsweise die Benutzung des Kerygmas Petrou durch Clemens Alexandrinus[57] oder die Auflistung der Petrusoffenbarung im Canon Muratori (70) zeigen, galten solche Schriften keineswegs in der Kirche durchweg als häretische Machwerke.[58] Papias als großkirchlicher Vorstreiter im Kampf gegen die Häresie erweist sich ohnehin als Trugbild.[59]

Papias sucht die literarischen Mängel des Mk durch die Beschreibung der petrinischen Lehrtätigkeit zu kompensieren. Die Markus-Petrus-Tradition dient jetzt apologetischen Zwecken. Markus schrieb ἀκριβῶς. Mag das Mk auch unvollständig sein oder gelegentlich die vermutete Reihenfolge der Ereignisse nicht einhalten, so läßt es doch nichts von Petri Berichten aus und hält sich treu an seine mündlichen Vorlagen.[60] Mit Hilfe der Markus-Petrus-Tradition begründet Papias, der doch die mündliche Überlieferung viel höher achten wollte als das geschriebene Wort (HE III 39,4), weshalb er nicht nur das Mt, sondern selbst eine derart angreifbare Schrift wie das Mk als Quelle für sein Werk benutzt. Als schriftliche Vorlage ist das Mk in Papias' Augen zwar keineswegs ausreichend, jedoch dem Mt in seiner Glaubwürdigkeit ebenbürtig.

Mögen diese Ausführungen zum Mk-Fragment genügen, so bleibt doch die Frage nach dem Traditionswechsel, welche die Markusgestalt von der Paulus- zur Petrustradition vollzogen hat, und nach den hinter ihm stehenden theologie- oder kirchengeschichtlichen Entwicklungen und ihrem Einfluß auf Papias.

§ 35 Exkurs: Bemerkungen zum Petruschristentum

Die Markus-Petrus-Tradition, welche bei Papias zur Charakterisierung des Mk dient, entstand durch eine Traditionsverschiebung, welcher die Markusgestalt unterworfen wurde. Markus siedelte vom paulinischen in den petrinischen Traditionskreis über.

Dieser Traditionswechsel verlangt eine Erklärung, zumal II Tim 4,11 zeigt, daß Markus auch in deuteropaulinischen Kreisen noch als Mitarbeiter des Paulus bekannt war.[1] Die Antwort wird allerdings dadurch erschwert, daß I Petr unbestreitbar deuteropaulinisches Gedankengut verarbeitet hat. "1 Petr setzt die paulinische Theologie voraus."[2] Daraus nun aber zu folgern, I Petr sei ein deuteropaulinischer Brief[3], dessen Präskript, wie K.M.Fischer vermutet, ursprünglich mit den Worten Παῦλος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ einsetzte[4], dürfte eine Gewaltlösung sein. Sie wirft zum einen neue Fragen auf, welche Fischers Vorschlag bedenklich machen, verlagert aber zum anderen das Problem der Traditionsverschiebung lediglich von der Person des pseudonymen Schreibers auf den Redaktor bzw. die spätere Leserschaft. Die traditionsgeschichtliche Frage stellte sich erneut in gleicher Schärfe.

Ist der paulinische Einfluß im I Petr nicht zu übersehen, so darf man jedoch nicht außer acht lassen, daß der Brief auch andere Elemente beinhaltet. Die paränetischen Überlieferungen berühren sich mit denen des Jak[5], wie sich auch Gemeinsamkeiten mit Traditionsgut des Hebr und I Clem einstellen[6] und Anklänge synoptischer Evangelienüberlieferungen finden[7], ohne daß sich literarische Abhängigkeiten nachweisen lassen.[8]

Wer nun behauptet, daß "Paulus" der ursprünglich genannte Absender des Briefes sei, müßte auf der einen Seite erklären, weshalb das Präskript in seinen Formulierungen von den Briefen des Corpus paulinum (auch der Pastoralbriefe) abweicht[9], auf der anderen Seite, wie es möglich sein sollte, daß der Name des Paulus verschwinden konnte, ohne daß wir für seinen ehemaligen Platz im Präskript irgendeine Spur - etwa durch Handschriften des I Petr - sichern könnten. Schenkes Hinweis auf "die Ergänzung der möglicherweise versehrten Stelle durch den

Namen Petrus"[10] ist eine recht schwammige Antwort auf diese Frage.[11] Es empfiehlt sich, bei der lectio difficilior als der lectio probabilior zu bleiben.

Der Petrusname im Absender eines paulinisch beeinflußten Briefes bereitet dem Ausleger einige Schwierigkeiten. N.BROX[12] mißt ihnen jedoch keine tiefere theologische Bedeutung bei. Seiner Ansicht nach erklärt sich der pseudonyme Rahmen des I Petr auf recht vordergründige Art und Weise. Trotz zugestandener Unsicherheiten über Umfang und Reichweite der Petrus-Rom-Tradition zur Zeit des I Petr, sieht er in der Nennung Roms als Absendeort in I Petr 5,13 den einzigen und entscheidenden Anhaltspunkt für die Deutung der literarischen Fiktion. "Der Brief überschreibt sich mit dem Namen Petrus und beweist damit nichts anderes für sein Verhältnis zu Petrus als andere neutestamentliche Schriften für das ihre zu Paulus, Judas oder Jakobus: Petrus ist für ihn der Name, an dem apostolische Autorität 'festgemacht' wird und zwar offenbar in einem recht formalen Sinn"[13], denn von spezifisch petrinischer Theologie sei in I Petr nichts zu spüren. "Der Name signalisiert in solchen Fällen Apostolizität, nicht Individualität, denn von sehr früher Zeit an registrierte man unter den Aposteln nicht verschiedene Profile, sondern ihre totale Übereinstimmung"[14]. Für den Autor des I Petr "mußten nicht Inhalt paulinisch und Verfassername petrinisch aussehen, sondern beides war apostolisch und paßte darum nahtlos zusammen"[15]. Lediglich auf Grund seiner mit Rom verbundenen Autorität kam Petrus als Verfassergestalt in Frage.

Ähnlich formal erklärt sich nun auch angeblich das Auftreten des Silvanus und des Markus in I Petr 5,12f. Wie Brox richtig bemerkt, gibt die Wendung Διὰ Σιλουανοῦ ... ἔγραψα I Petr 5,12 Silvanus nicht als Sekretär oder gar Verfasser, sondern als Boten und Überbringer des Briefes aus.[16] Als "Briefträger" tritt Silvanus alias Silas auch nach dem sogenannten Apostelkonzil Act 15,22f auf und überbringt den Heidenchristen das Aposteldekret. In Erinnerung an diese Silas-Tradition habe der Verfasser des I Petr Silvanus wiederum mit postalischen Aufgaben betraut.[17] Markus aber sei schließlich schon Act 12,12 mit Petrus zusammengebracht worden.[18] Auch hier habe die Gestaltung des pseudepigraphen Rahmens rein formale Ursachen.

Der Hinweis auf Act 15,22f befriedigt allerdings nicht. Zum einen wird dort neben Silas nämlich auch ein Judas Barsabbas als Bote des Apostelkonzils genannt, so daß von einer spezifischen Silas-Boten-Tradition kaum die Rede sein kann. Zum anderen ist die Silvanus-Überlieferung viel umfassender und reichhaltiger, als daß man

annehmen könnte, I Petr habe in erster Linie nur noch das Act 15,22f geschilderte Detail in Erinnerung.

Vor allem aber scheint mir Brox, der mehrfach betont, eine theologiegeschichtliche Tendenzkritik oder kirchenpolitische Auslegung des I Petr sei völlig verfehlt, allzu einseitig um ein harmonisches Bild der frühen Kirchengeschichte bemüht zu sein, dem gegenüber ich W.BAUERS differenzierenden Forschungsansatz in seinem Werk über "Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum" vorziehe.[19] Dies scheint mir aber keine Frage des persönlichen Geschmacks zu sein, sondern stützt sich auf einige Beobachtungen kirchen- und theologiegeschichtlicher Art. Zunächst einmal möchte ich bestreiten, daß die Etikettierung pseudonymer Schriften, des Judas- oder des Jakobusbriefes als Schriften der in ihnen genannten Apostel völlig beliebig und zufällig erfolgt sei. Brox' Urteil mag auf Schriften des 2. oder 3.Jh.s zutreffen, nicht aber auf die von ihm angeführten Pseudepigraphien aus dem 1.Jh. Namentlich das pseudonyme Schrifttum des Corpus paulinum will sehr wohl die paulinische Theologie inhaltlich bewahren und fortführen, so daß man an eine deuteropaulinische Schule denken kann. Was den Jak betrifft, der von Jesu Bruder geschrieben sein möchte, welcher zu den Jerusalemer "Säulen" gehörte und nach Petrus die dortige Gemeinde leitete, so setzt sich dessen Theologie bekanntlich nicht nur kritisch mit der paulinischen bzw. deuteropaulinischen Theologie auseinander[20], sondern steht zudem derart auffällig in der Nähe jüdischer Traditionen, daß man zeitweilig im Zweifel war, ob es sich überhaupt um eine genuin christliche Schrift handelte.[21] Ist es Zufall, daß ausgerechnet Jakobus in Gal 2,12ff die harte judenchristliche Linie verficht? Wie sehr der Jud, dessen Verfasser kein geringerer als der Bruder des Jakobus und damit ein zweiter Bruder Jesu sein will, in den Bahnen jüdischer Apokalyptik denkt, bedarf keiner näheren Ausführungen.[22] Aber ich möchte noch weitergehen. Denn wie ich oben gezeigt habe[23], ist auch der Name, welcher sich an das johanneische Schrifttum geheftet hat, mehr als Schall und Rauch. Träfe Brox' Interpretation zu, so bildete I Petr jedenfalls nicht den Regelfall, sondern eine große Ausnahme im NT.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: Ich bin nicht der Ansicht, daß der Jak oder I Petr tatsächlich eine jakobinische bzw. deuterojakobinische oder eine petrinische bzw. deuteropetrinische Theologie entfalten. Sondern meiner Meinung nach waren die unbekannten Verfasser oder die hinter ihnen stehenden Kreise der Ansicht, sich in ihrer Theologie am ehesten mit den jeweils genannten Größen der ersten Stunde identifizieren zu kön-

nen. Die pseudepigraphischen Rahmungen geben uns Aufschluß nicht über die tatsächliche Theologie eines Petrus oder Jakobus, sondern über das Selbstverständnis der Schreiber und Leser der pseudepigraphen Briefe. Die apostolischen Gestalten dienen als Identifikationsmetaphern, ohne daß sich pauschal sagen ließe, wie weit solche Identifikationen historisch im Recht sind.[24]

Konkret haben meiner Ansicht nach für den I Petr mehr als rein formale Gründe eine Rolle gespielt, sich auf die Person des Petrus zu berufen. Gehen wir davon aus, daß der Brief in einem der als Adressaten genannten Gebiete geschrieben wurde[25], so hatte der Schreiber mehr vor, als sich nur in einer Kampfsituation (vgl. I Petr 5,9) auf Petrus als kirchenpolitische Größe, auf Petrus den Apostel Roms zu berufen.[26] Zum einen ist fraglich, wie weit der Primatsanspruch Roms zur Abfassungszeit des I Petr Geltung hatte, zum anderen nennt der kurz vor dem I Petr entstandene I Clem (5,3-6) Petrus und Paulus als Autoritäten, so daß die spätere Bevorzugung des Petrus tiefere Gründe haben muß.

Nun wissen wir aus I Kor 1,12, daß sich schon zur Zeit des Paulus Christen außerhalb Palästinas auf Petrus beriefen. PH.VIELHAUER[27] ist seinerzeit der alten Frage nach den Parteien in Korinth nachgegangen und hat auf Grund seiner Analyse von I Kor 1,12-17; 3,4-4,6[28] die Möglichkeit zu bedenken gegeben, daß der Konflikt sich im Grunde nicht zwischen Paulus und Apollos, sondern Paulus und Petrus, und zwar am unterschiedlichen Amtsverständnis entzündete. Die Petruspartei vertrat nach Vielhauer den Primatsanspruch des Petrus, wie er in Mt 16,18 seinen Niederschlag fand, und hat auf diese Weise überhaupt erst zu Parteibildungen innerhalb der korinthinischen Gemeinde geführt.[29] Dieser Konflikt hat sich möglicherweise bis zum I Clem fortgesetzt, so daß die korinthinische Auseinandersetzung, in die I Clem eingreift, grundsätzlichen Charakter hatte.[30] Was nun Rom, den fiktiven Absendeort des I Petr, betrifft[31], so könnte schon der Röm zeigen, daß Rom "eine andersartige, unpaulinische Tradition bewahrte, deren Abbild uns dreißig Jahre" nach Abfassung des Röm, in welchem sich Paulus auf diese Theologie einließ, "der römische Clemensbrief präsentiert"[32]. Halten wir uns zudem vor Augen, daß der I Petr nicht nur Traditionselemente des Paulinismus umfaßt, so können wir schon an eine petrinische Linie denken, die zur paulinischen Tradition in einem rivalisierenden Verhältnis stand.[33]

Der I Petr richtet sich an Landschaften, in denen ehemals Paulus missionierte[34] und will - das ist allerdings nicht das Hauptanliegen des Briefes - die Autorität des Petrus als Repräsentant der "miterwählten"

römischen Gemeinde (5,13) über paulinischen Gemeinden aufrichten, gleichzeitig aber paulinisches Gedankengut nicht ausstoßen, sondern für die Petrustradition vereinnahmen, indem paulinische Mitarbeiter zu solchen des Petrus gemacht werden.[35] In diesem Vorgang spiegelt sich die tatsächliche Entwicklung wider, daß das Christentum mit Petrus als Identifikationsfigur sich gegenüber dem paulinischen Christentum mancherorts durchsetzte.[36]

In diesen geschichtlichen Rahmen fügt sich auch die Markus-Petrus-Tradition über die Abfassung des Mk. Daß diese Überlieferung für Rom gelegen kam, ist ganz offensichtlich, wenn man beobachtet, daß sie im Laufe ihrer Fortentwicklung das Mk in Rom geschrieben sein läßt. Mit Petrus hatte Rom "seinen" Apostel, der dieser Stadt auch noch "ihr" Evangelium bescherte. Darin lag natürlich gerade zur Zeit Marcions, dessen Kanon ein gereinigtes Lk und Paulusbriefe umfaßte, eine polemische Spitze. Bei Papias dürfen wir ein derart fortentwickeltes Stadium dieser Tradition und ihre anthäretische Tendenz nicht voraussetzen.[37]

Meine Bemerkungen zum Petruschristentum bewegen sich auf traditionsgeschichtlichem Gebiet . Welchen Anteil der historische Petrus an solchen Entwicklungen hatte, steht auf einem ganz anderen Blatt.[38] Offenbleibt, wie weit das petrinische Christentum sich zu Recht mit dem Apostel identifiziert hat. Offenbleiben aber auch viele historische Fragen zum Lebensweg des Petrus.[39]

Fragen wir statt dessen nach dem Einfluß petrinischer Traditionen auf Papias. Vom vermeintlichen Romaufenthalt des Petrus muß er auf Grund von I Petr 5,13 gewußt haben, ohne daß er schon die römische Markus-Petrus-Tradition über das Mk gekannt haben muß. Letzteres ist eher unwahrscheinlich.[40] Daß Papias sich deshalb Rom besonders verbunden fühlte oder gar der kirchenpolitischen Vorherrschaft Roms in Kleinasien hätte Vorschub leisten wollen, deutet sich nirgendwo an.[41] Papias ist nicht die römische Vorhut einer großkirchlichen Theologie in Phrygien. Sind wir aber berechtigt, theologiegeschichtlich eine petrinische Entwicklungslinie zu postulieren, die der oben beschriebenen apokalyptischen oder der johanneischen vergleichbar wäre? Rückblickend läßt sich wohl feststellen, daß es im 1. und 2.Jh. n.Chr. ein Christentum gab, welches sich mit der Petrusgestalt identifizierte und damit teilweise von anderen christlichen Strömungen absetzte. Seine Spuren führen nach Kleinasien und Rom. Gleichwohl sind wir nicht berechtigt, von einer petrinischen theologischen Schule oder einer Fortentwicklung der Theologie des Petrus zu sprechen.[42] Das von mir als petrinisch bezeichnete Christentum zeichnet sich nicht

positiv durch eine unverwechselbare Theologie, sondern eher negativ durch das aus, was es nicht ist. Wenn das Mk als Evangelium für nichtpaulinische Heidenchristen richtig verstanden wird[43], so repräsentiert es doch nicht eine spezifische Theologie, welche in I Petr fortgeschrieben würde. Andererseits ist ein nichtpaulinisches Christentum nicht eo ipso ein antipaulinisches, wie der I Petr hinlänglich dokumentiert. Jenseits von dezidiertem Paulinismus, johanneischer Theologie oder pointiertem Judenchristentum repräsentiert sich das petrinische Christentum als theologiegeschichtliches Konglomerat.[44]

Es hat darum keinen Sinn, nach Papias' etwaiger Stellung in einer vermeintlichen petrinischen Entwicklungslinie zu fragen. Wohl aber läßt sich sagen, daß er sich durch die Benutzung der Markus-Petrus-Tradition und des I Petr als nichtpaulinischer Heidenchrist zu erkennen gibt. Daß deshalb Papias' Theologie antipaulinisch gewesen wäre, läßt sich nicht erkennen. Im Gegenteil könnte paulinische Theologie auf ihn vermittels des I Petr eingewirkt haben. Doch gibt es auch darauf in den Texten keine Hinweise. Wir wissen eben nicht, wie oder was Papias aus I Petr zitiert hat. Petrustraditionen sind in seine Bücher eingeflossen. Aber um das Papiaswerk zu charakterisieren, ist petrinisch wohl nicht das richtige Wort.

§ 36 Judenchristliche Einflüsse im frühchristlichen Kleinasien

36.1 Zusammenfassung der Beobachtungen bei Papias. Obwohl selbst ein gebürtiger Heidenchrist, ist Papias in mehrfacher Weise von judenchristlichen Überlieferungen und judenchristlich geprägten Gruppen in seiner Theologie und Frömmigkeit beeinflußt worden. Am eindrücklichsten zeigt sich das in seiner Eschatologie. Ich denke nicht nur an die Hoffnung auf ein irdisches Millennium[1] und dessen Fruchtbarkeit[2], sondern auch an den Mythos vom vorzeitlichen Reich der Engel, welcher im eschatologischen Sturz des Satans und seiner himmlischen Anhänger Apk 12,7ff seinen Gegenpol findet.[3] Der phrygische Chiliast Papias gehört in eine kleinasiatische Entwicklungslinie frühchristlicher Apokalyptik[4], deren Wurzeln nicht unvermittelt ins Judentum zurückreichen, sondern im palästinischen Judenchristentum liegen. Den entscheidenden Anteil an der Entstehung der kleinasiatischen Apokalyptik haben judenchristliche Kreise, die vermutlich nach der jüdischen Katastrophe von 70 n.Chr. ihre Heimat verließen und sich in Kleinasien ansiedelten.[5] Namentlich dem Kreis frühchristlicher Väter, in deren

Einflußbereich Papias geriet, gehörten einige Judenchristen an[6], wie auch die Töchter des Philippus aus Palästina stammten.[7] Es nimmt daher bei solchen Tradenten nicht wunder, daß auch das sonstige Material der λόγια κυριακά, welche Papias auslegend darstellte, mindestens teilweise judenchristlicher Herkunft ist. Das gilt nicht nur für das Mt, dessen judenchristlicher Ursprung Papias sehr deutlich bewußt war[8], sondern ausweislich der erhaltenen Fragmente auch für die mündlichen Überlieferungen.[9] Nicht nur die Eschatologie, sondern auch das Papiaswerk selbst und sein Gegenstand, die Jesusgeschichten, speisen sich nicht unerheblich aus judenchristlichen Quellen.

Weniger eindeutig liegen die Dinge beim Petruschristentum.[10] Dies pauschal als Judenchristentum zu klassifizieren, wäre ein theologiegeschichtliches Fehlurteil. Mit der Petrusgestalt scheinen sich aber in Kleinasien wie auch Rom solche Christen identifiziert zu haben, die sich nicht prononciert als Heidenchristen, gar noch als Anhänger des Paulinismus verstanden. Die petrinische Strömung scheint sich nicht in erster Linie aus Judenchristen, sondern eher aus Heidenchristen zusammengesetzt zu haben, die aber für judenchristliche Traditionen durchaus offen waren. Anders als in der kleinasiatischen Apokalyptik scheinen die judenchristlichen Einflüsse im Petruschristentum eher indirekter Art gewesen zu sein. Daß auch der Heidenchrist Papias sich auf Petrustraditionen und vermeintliche Petrusliteratur stützt, entspricht diesem Bild vom petrinischen Christentum. Doch wie insbesondere das Prologfragment HE III 39,3f zeigt, ist die Autorität der judenchristlich geprägten πρεσβύτεροι bei Papias ungleich größer als die des Petrus.

Ein Sonderproblem werfen das Vordringen des I Joh, später des Joh, sowie die Weiterentwicklung der johanneischen Theologie auf kleinasiatischem Boden auf.[11] Religionsgeschichtlich scheint es sich aber auch bei dieser Form des Christentums, die sich nicht unerheblich von den bisher besprochenen judenchristlichen in Kleinasien unterscheidet[12], um eine Strömung palästinisch-syrischer Herkunft zu handeln. Andeutungsweise lassen sich Einflüsse dieser Theologie auf Papias erkennen, der I Joh benutzte; doch die anderen beschriebenen judenchristlichen Erscheinungsformen haben weitaus stärker auf das Papiaswerk eingewirkt.

36.2 Judenchristliche Einflüsse im frühchristlichen Kleinasien. Die nachgewiesenen judenchristlichen Elemente im Papiaswerk sind keine Einzelerscheinung, sondern symptomatisch für palästinische Einflüsse, die sich vor, neben und nach Papias im frühen Christentum Kleinasiens nachweisen lassen. Neben den Elementen, die auch im Papias-

werk ihren Niederschlag gefunden haben, ist noch eine weitere kleinasiatische Tradition zu erwähnen, auf die sich in den Papiasfragmenten keine Hinweise finden. Ich meine das Passafest der Quartadezimaner.

Der sogenannte Passastreit, der erstmals um 155 n.Chr. zu Differenzen zwischen Rom und Kleinasien führte, als Polykarp v. Smyrna Anicet v. Rom besuchte, drehte sich nicht etwa nur um Abweichungen im Ostertermin. Vielmehr hatten das römische Osterfest und das quartadezimanische Passa ganz verschiedene Inhalte und ursprünglich nichts miteinander zu tun[13], wenngleich beide Feste Gemeinsamkeiten besaßen, die sich vermutlich aus der Übernahme quartadezimanischer Elemente in den römischen Osterritus erklären.[14] Die Quartadezimaner feierten genau zur gleichen Zeit wie die Juden ein Passafest[15], d.h. vom Abend des 14. Nisan bis zum 15. Nisan 3 Uhr, und nannten ihre Feier schlicht "pascha". Das Passa wurde durch Fasten begangen, welches stellvertretend für die Juden stattfand, die sich nicht zu Christus bekehrt hatten. Wie beim jüdischen Passa las man Ex 12 und legte die Geschichte vom Auszug aus Ägypten aus. Entsprechend der jüdischen Tradition, daß der Messias am Passatage kommen würde, erwarteten die Quartadezimaner am Passa Jesu Parusie. Das Fest endete gegen 3 Uhr am 15.Nisan mit der Feier der Agape und der Eucharistie.

Anders das römische Osterfest, welches die Heilsereignisse von Tod und Auferstehung Jesu vergegenwärtigte, jedoch insofern ein Abkömmling des quartadezimanischen Passafestes war, als der Ostertermin auf den ersten Sonntag nach dem jüdischen Passa fiel.[16] Umgekehrt glich sich die quartadezimanische Praxis im Laufe der Jahrhunderte teilweise an die römische Sitte an, sei es, daß man Ostern und Passa feierte[17], sei es, daß man das christliche Passa auf den 25.März und also auf einen römischen Kalendertag festlegte.[18] Auch inhaltlich schob sich durch die Identifizierung Jesu mit dem Passalamm das Gedächtnis an Jesu Tod und Auferstehung allmählich in den Vordergrund.[19]

Der Passastreit[20] ging vor allem zwischen Rom und Kleinasien, anfangs zwischen Polykarp und Anicet, gegen Ende des 2. Jh.s zwischen Polykrates v. Ephesus und Viktor v. Rom. Doch wie B.LOHSE[21] nachgewiesen hat, handelte es sich bei den Quartadezimanern nicht um eine spezifische kleinasiatische Bewegung. Quartadezimaner hat es anscheinend auch im Orient und nicht zuletzt in Rom gegeben. Die wichtigste Quelle zur Geschichte der Quartadezimaner, Euseb, HE V 23-25, ist tendenziös und über die weite Verbreitung der christlichen Passasitte unzureichend informiert.[22] Nicht erst die kleinasiatischen

Christen des 2. Jh.s, sondern bereits die ältesten palästinischen Gemeinden haben anscheinend den jüdischen Festkalender übernommen. Daß aber auch bereits die paulinischen heidenchristlichen Gemeinden das jüdische Passa gefeiert hätten, läßt sich nicht nachweisen, insbesondere nicht, wie B.Lohse[23] meint, aus I Kor 5,6-8[24]. Die These erscheint darum nicht abwegig, daß die quartadezimanische Passasitte wie auch die judenchristliche Apokalyptik nach 70 n.Chr. durch einwandernde Judenchristen nach Kleinasien vordrang.[25] Das bisher gewonnene Bild über judenchristliche Einflüsse seit dem Ende des 1. Jh.s in dieser Region wird also durch die Quartadezimaner abgerundet.

Natürlich wüßte man gern, ob auch Papias zu den Quartadezimanern gehörte. Sein Genosse Polykarp hat es immerhin getan.[26] Sollte Papias Jesu Parusie und den Anbruch des Millenniums an einem Passatag erwartet haben? Solche Vermutungen wären berechtigt, wüßten wir, ob die Montanisten Quartadezimaner waren. Epiphanius, Haer. L 1,1 hat dies behauptet und die Quartadezimaner als Abkömmlinge der Kataphryger diffamiert. TH.ZAHN[27] hat sich ihm angeschlossen. Ob wir aber Epiphanius trauen dürfen, bleibt unsicher.[28] Die hierapolitanischen Osterbräuche zur Zeit des Papias bleiben unbekannt. Aber es dürfte nützlich sein, immerhin die Frage aufgeworfen zu haben.

<u>36.3 Zur Stellung des paulinischen Christentums im Phrygien des 1. und 2. Jh.s.</u> Welch unbedeutende Rolle Paulus und seine Theologie im Papiaswerk spielen, ist im Verlauf der Untersuchung hinreichend deutlich geworden. Gleichwohl sind wir nicht berechtigt, von einer antipaulinischen Tendenz des Papiaswerkes zu sprechen. Auch die Zeugnisse des Petruschristentums, namentlich I Petr, weisen nicht auf einen kleinasiatischen Antipaulinismus hin.[29] Gleiches gilt von der Apk.[30] Sie ist nicht antipaulinisch, sondern schlicht unpaulinisch; mehr nicht. Die weitaus meisten der bis in die Mitte des 2. Jh.s in Kleinasien entstandenen Schriften nehmen dagegen "auf Paulus positiv Bezug und zeigen auch ein gewisses Bemühen um die Rezeption bzw. Tradition der paulinischen Theologie".[31]

Ist also von einer ausgesprochenen Paulusfeindschaft - anders als etwa im Jak - in Kleinasien nichts zu spüren[32], so ist die Stellung des Paulinismus dennoch nicht unangefochten gewesen. Daß dies speziell für die Heimat des Papias zutrifft, läßt sich nicht nur an den Spuren judenchristlicher Einflüsse, sondern auch an einem Selbstzeugnis des paulinischen Christentums aus der phrygischen Region ablesen. Im pseudonymen Kol heißt es nämlich gegen Ende, der Paulusmitarbeiter und

Landsmann der Kolosser Epaphras lasse die Kolosser grüßen (Kol 4,12). Und "Paulus" fährt fort: *μαρτυρῶ γὰρ αὐτῷ ὅτι ἔχει πολὺν πόνον ὑπὲρ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ καὶ τῶν ἐν Ἱεραπόλει* (4,13). Der Kol hat sich nicht nur mit Irrlehrern in Kolossä auseinanderzusetzen, sondern gesteht ferner ein, daß der Paulinismus auch in Laodicea und Hierapolis gegen Ende des 1. Jh.s auf Widerstände stößt. Welcher Art die Mühe ist, die angeblich Epaphras mit Christen in den genannten Städten hat, läßt sich leicht ahnen, wenn man in Kol 4,16 liest, der Brief solle auch in Laodicea verlesen werden.[33] Wahrscheinlich waren die Gemeinden in Laodicea und Hierapolis durchaus für jene in Kol gebranntmarkte Irrlehre empfänglich, die vermutlich eine Weiterentwicklung jener judenchristlichen Anschauungen darstellt, mit denen sich Paulus im Gal auseinanderzusetzen hatte. Die unpaulinische Verkündigung, gegen welche sich der Kol zur Wehr setzt, ist - wie seinerzeit im Gal - eine positiv am Gesetz orientierte judenchristliche Theologie.[34]

Es dürfte also kein Zufall sein, daß der Apokalyptiker Johannes etwa zur selben Zeit wie der Kol ein Sendschreiben an die Laodizener richtet.[35] Wenn er sie Apk 3,15ff auch wegen ihrer Laschheit zurechtweist, scheint er sie doch prinzipiell für die richtigen Adressaten seiner apokalyptischen Botschaft judenchristlicher Prägung zu halten.[36] Was Hierapolis betrifft, so braucht nach der ausführlichen Untersuchung der Papiasfragmente kein weiteres Wort über die judenchristlichen Einflüsse dort verloren zu werden. Das Bild gewinnt unter Umständen noch weiter an Geschlossenheit, falls der Kol nur aus Pseudonymitätsgründen an die Kolosser adressiert war, in Wirklichkeit sich aber an die Laodicener richtete. A.LINDEMANN[37] kann für diese Deutung immerhin beachtenswerte Argumente beibringen.

Anders als sein *ἑταῖρος* Polykarp scheint Papias mit der paulinischen Theologie nicht viel im Sinn gehabt zu haben. Das ist allem Anschein nach symptomatisch für die Region um seine Bischofsstadt[38] und hat eine längere Vorgeschichte, die, sofern die im Kol bekämpfte Irrlehre von der im Gal vorausgesetzten judenchristlichen Theologie abstammt, bis in die Tage des Paulus zurückreicht. Und spätere Zeiten bringen Ephesus trotz älterer Paulustraditionen[39] und des Eph nicht mehr mit Paulus, sondern dem Apostel Johannes in Verbindung.[40] Nicht nur in seiner chiliastischen Eschatologie, sondern auch in seiner Stellung zum Paulinismus erweist sich Papias als phrygischer Theologe.

11. Kapitel: Papias im Schnittpunkt frühchristlicher Entwicklungslinien

Die vorliegende Untersuchung hatte es sich zur Aufgabe gemacht, Papias von Hierapolis monographisch zu würdigen. Papias sollte an Hand der erhaltenen Fragmente seines Werkes als Theologe in konkreten geschichtlichen Bezügen gesehen werden. Sofern die Papiasfragmente dazu Anhaltspunkte geben, ist dies streckenweise, wenngleich sicher sehr fragmentarisch, gelungen. Die Texte haben immer wieder über sich hinaus gewiesen und uns von Papias zu verschiedenen Entwicklungslinien des frühchristlichen Kleinasiens geführt. Das folgende und letzte Kapitel möchte nicht die bisherigen Ergebnisse meiner Arbeit zusammenfassen, sondern vielmehr die bislang gewonnenen Erkenntnisse über Papias unter einer letzten Fragestellung auswerten. Die Untersuchung soll durch eine Verhältnisbestimmung der unterschiedlichen kleinasiatischen Entwicklungslinien und eine Beschreibung des Papiaswerkes als Schnittpunkt solcher Strömungen des frühen Christentums abgeschlossen werden.

§ 37 Die Datierung des Papiaswerkes

Es ist jetzt an der Zeit, über die chronologische Stellung des Papiaswerkes Klarheit zu gewinnen. Im Rahmen einer relativen Chronologie legten die Angaben Eusebs in § 8.2 eine Frühdatierung nahe.[1] Sie ist inzwischen mehrfach durch die Interpretation der Fragmente bestätigt worden. Vor allem die Analyse der polemischen Funktion der Papiasbücher[2] hat gezeigt, daß der Hierapolitaner eher um 110 n.Chr. als gegen Mitte des 2. Jh.s seine Darstellung der Jesusgeschichten geschrieben hat. In die Anfänge des 2. Jh.s werden wir aber auch durch den Tradentenkreis der πρεσβύτεροι gewiesen, denen Papias seine mündlichen Überlieferungen verdankt. Daß ein Bischof noch um die Mitte des 2. Jh.s hätte glauben können, in Kleinasien lebten oder hätten bis vor kurzem persönliche Jünger Jesu gelebt, ist kaum vorstellbar. Papias aber hat dies getan.[3] Daß die "Väter", welche als Schüler von Herrenjüngern gelten, in Papias' Augen insgesamt auf dem "Aussterbeetat" standen[4], läßt sich ebenfalls zu Beginn des 2. Jh.s gut verstehen. Nur dort läßt sich auch erklären, daß Papias ein Zeitgenosse der Töchter des Wanderpredigers Philippus in Hierapolis war.[5] Sodann haben sich die mündlichen Überlieferungen von Jesusgeschichten vor Papias durch ihre

Herkunft von Augenzeugen, von Jüngern Jesu zu legitimieren. Ein geprägter Apostolatsbegriff, der die apostolische Rechtgläubigkeit der Tradition garantierte, ist Papias nicht geläufig.[6] Umgekehrt sind es gerade die in den Augen des Papias einmaligen Überlieferungsverhältnisse und das nahende Ende der Presbyterära, welche die Entstehung des Papiaswerkes überhaupt erst verständlich machen.[7] Auch die kanonsgeschichtliche Auswertung der Fragmente fügt sich diesem chronologischen Rahmen ein. Vor allem Papias' nur punktuelle Kenntnis johanneischer Schriften dürfte sich zu Beginn des 2. Jh.s leichter als in der Mitte dieses Jh.s erklären lassen.[8]

Insgesamt scheint sich Eusebs Datierung zu bestätigen. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Papias um 110 n.Chr. geschrieben. Es hat sich gezeigt, daß unter dieser Voraussetzung Papias' Chiliasmus sinnvoll interpretiert und in die Geschichte der kleinasiatischen Apokalyptik eingeordnet werden kann. Aber auch sonst widerspricht das Bild von judenchristlichen Elementen des Papiaswerkes einer Frühdatierung nicht. Gleiches gilt von Papias' Berührungen mit Petruschristentum. Einerseits kennt Papias die Markus-Petrus-Tradition nur in einer recht frühen Form, andererseits scheint ihm eine antihäretische oder gar antimarkionitische Tendenz der petrinischen Mk-Tradition fernzuliegen.[9] Auch im Kontext des Petruschristentums erhebt sich gegen eine Frühdatierung des Papiaswerkes kein Widerspruch.

§ 38 Das Papiaswerk im theologischen Spektrum des frühen Christentums

<u>38.1 Papias und die Kanonsgeschichte.</u> Eine auslegende Darstellung von Jesusgeschichten um 110 n.Chr. interessiert nicht nur den Theologiegeschichtler, sondern auch den Kanonsgeschichtler. Im Vordergrund des Interesses steht gar nicht einmal so sehr der Umfang von Papias bekannten, später neutestamentlichen Schriften. Wichtiger noch ist Papias' Verhältnis zur mündlichen und schriftlichen Tradition.

Der Hierapolitaner sucht rechte von falschen Überlieferungen zu scheiden. Diese Fragestellung wird später einmal zur Bildung eines neutestamentlichen Kanons führen. Aber bei Papias zeichnet sich ein derartiger Kanonsbegriff noch nicht ab. Im Gegenteil liegen seine Kriterien für Rechtgläubigkeit nicht im Bereich schriftlicher Texte, sondern mündlicher Überlieferung.[1] Kanonsgeschichtlich wertet H.V.CAMPENHAUSEN das Papiaswerk: "Paulus hatte sich noch auf feste, anerkannte Texte berufen, durch die die entscheidenden Daten der Christus-

geschichte in einem bestimmten Sinne festgelegt waren. Lukas hatte den Ausgang aller, nun schon breiter entwickelten Traditionen deutlich begrenzt und das Ganze in den festen Rahmen eines historischen Werkes zu fassen gesucht, das der Mit- und Nachwelt zu zuverlässiger Unterrichtung dienen sollte. Bei Papias sinkt alles wieder in den Strom der ungeordneten, sei es schriftlichen, sei es mündlichen Überlieferung zurück, die trotz der behaupteten Sichtung höchstens durch das theologische Urteil ein wenig begrenzt wird, sonst aber praktisch unkontrolliert, ungeschützt und uferlos weiter strömt."[2] Und Campenhausen schließt sich dem Urteil F.C.BAURs[3] an: "Es ist, wie wenn man die Unmittelbarkeit der ursprünglichen Offenbarung sich dadurch gegenwärtig erhalten wollte, daß man sich an das lebendige Wort hielt, nicht an die tote, vergängliche Schrift."[4]

Ich halte es jedoch nicht für sachgemäßt, Paulus und Lukas derart gegen Papias auszuspielen. In der Tat beruft sich Paulus nicht nur auf das AT, sondern zieht auch früchristliche Bekenntnisse und Formeln in seinen theologischen Argumentationen heran.[5] Aber man darf nicht vergessen, daß Paulus an der Geschichte Jesu in ganz anderer Weise als Papias interessiert ist. Stoffe der späteren Evangelien, Jesusgeschichten und Jesusworte, spielen deshalb in den Paulusbriefen eine ganz untergeordnete Rolle. Papias dagegen ähnelt mit seinem literarischen Unternehmen eher den Synoptikern, nicht zuletzt gerade Lukas.[6] Wer Papias ein Chaos mündlicher Traditionen heraufbeschwören sieht, verfällt in gut reformatorische Ängste vor der Schwärmerei, indem er sich von Papias' Worten über die Autorität der lebendigen Stimme in HE III 39,3f irreführen läßt. Denn bemerkenswert ist doch nicht, daß Papias sich um 110 n.Chr. um das Erbe der mündlichen Überlieferung bemüht, sondern vielmehr, daß er die rechtgläubige Tradition durch Verschriftlichung zu sichern sucht, obwohl Bücher in seinen Augen etwas Minderwertiges sind![7]

Insofern hat das Papiaswerk kanonsgeschichtlich im lukanischen Doppelwerk durchaus seine Parallele und ist selbst als ein Schritt auf dem Weg zu einem schriftlichen Kanon zu interpretieren. Genauer gesagt handelt es sich um die Vorform eines Teils des späteren ntl. Kanons, der sich in den Kanon der 4 Evangelien einschließlich der Act und die Apostelschriften, also die Briefliteratur, unterteilt. Kanonsgeschichtlich erweist sich das Papiaswerk nicht als Zwischenglied zum 4-Evangelien-Kanon, sondern als Prototyp einer später nicht beibehaltenen Form der Kanonisierung von Evangelienstoffen. Daß sich das Papiaswerk durchaus in diesem Sinne kanonsgeschichtlich verstehen läßt, veranschaulicht die Kanonsgeschichte in den orientalischen Nationalkirchen.[8]

Der ursprüngliche syrische Kanon unterteilt sich zwar in einen Evangelienteil und den Apostolos[9], benutzte statt der 4 Evangelien aber Tatians Diatessaron. Während jenes aber die vier später kanonischen Evangelien harmonisierte und also vornehmlich schriftliche Quellen zur Grundlage nahme, zieht Papias neben einigen Evangelien vornehmlich mündliche Überlieferungen heran. Ein 4-Evangelien-Kanon ist bei ihm noch nicht in Sicht.[10] Aber auch das Diatessaron hat sich auf die Dauer nicht behaupten können.[11] Die Zukunft der Kanonisierung christlicher Traditionen gehörte der Sammlung von Schriften und nicht deren Ersetzung durch immer neue Bücher. Nicht nur gattungsgeschichtlich, auch kanonsgeschichtlich hat das Papiaswerk keine Nachahmer gefunden.

38.2 Papias und die kleinasiatische Kirchengeschichte.

Papias war ein phrygischer Theologe, der in seiner Heimat zu Beginn des 2. Jh.s ganz unterschiedlichen Einflüssen ausgesetzt war. Ist es mehr oder weniger Zufall, daß Papias mit den verschiedenen beschriebenen Entwicklungslinien in Berührung kam, oder standen die fraglichen Strömungen in einer inneren Beziehung zueinander?

W.BAUER hat uns gelehrt, die frühe Kirchengeschichte nicht nur theologie- oder gleichsam "konfessions"-geschichtlich, sondern auch geographisch äußerst differenziert zu betrachten. Dieser Ansatz erweist sich für die Papiasinterpretation als höchst fruchtbar. Freilich reduziert sich das Geflecht frühchristlicher Strömungen bei Bauer auf die Polarisierung von Rechtgläubigkeit und Ketzerei. Was Petruschristentum[12], Johannesbriefe[13], kleinasiatische Apokalyptik[14] und auch die Ignatiusbriefe[15] miteinander verbindet, sind nicht theologische Gemeinsamkeiten, sondern der Kampf gegen die Häresie. Das nach 70 in Kleinasien eindringende Judenchristentum hat sich nach der jüdischen Katastrophe von der starren Einhaltung des Gesetzes freigemacht und konnte sich nun mit den antihäretischen Teilen des Heidenchristentums verbinden. Im Kampf gegen die Ketzerei weiß sich auch Papias mit anderen Strömungen einig. Er befand sich nach Bauer in Hierapolis "auf besonders ausgesetztem Posten". "Er hielt, so war es uns vorgekommen, den östlichsten Punkt, den zu besetzen der Kirche gegenüber den Ketzern in Kleinasien, ja eigentlich überhaupt, gelungen war ... Er leistete dort Widerstand in dem Bewußtsein, es mit einer Übermacht zu tun zu haben."[16]

Auf Grund der Untersuchung der Papiasfragmente und der Analyse der Entwicklungslinien, die im Papiaswerk zusammenkommen, befriedigt es mich nicht, die kleinasiatische Kirchengeschichte um die Jahrhundertwende vom 1. zum

2. Jh. auf die zwei Pole Rechtgläubigkeit und Ketzerei reduziert zu sehen. A.LINDEMANN[17] unterscheidet "vier gleichsam 'konfessionelle' Ströme" im frühesten Christentum: "1. Die 'rechtgläubige Kirche'; 2. die christliche Gnosis; 3. das ausgeprägte Judenchristentum; 4. Marcion." Diese Richtungen seien weder in sich einheitlich, noch immer genau voneinander geschieden. Zwischen Petruschristentum und judenchristlicher Apokalyptik in Kleinasien wären besondere Beziehungen vorstellbar: "Es ist denkbar, daß Christen, die aus dem syrischen Raum ... nach Kleinasien gekommen waren, sich dort nicht ohne weiteres in die bereits bestehenden paulinischen Gemeinden einfügen mochten ... In diesen Kreisen könnten I Petr und etwa auch die von paulinischem Denken nicht berührte, aber keineswegs paulusfeindliche Apk entstanden sein."[18] Da das markionitische Christentum zur Zeit des Papias noch keine Rolle spielt, reduziert sich auch in Lindemanns Geschichtsbild das frühe Christentum auch in Kleinasien nur auf wenige Richtungen, wobei die christliche Apokalyptik und das Petruschristentum wie der Paulinismus und Papias zur "rechtgläubigen" Strömung gehören.

Mir scheinen solche Versuche, frühchristliche Richtungen nach übergeordneten Kategorien zu klassifizieren, wenig hilfreich zu sein. Denn wie wir sahen, stehen Paulinismus und Apokalyptik keineswegs so einmütig in den Reihen einer rechtgläubigen Kirche. Die Kategorie der Rechtgläubigkeit verhilft uns nicht zu dem erforderlichen differenzierten Bild von der kleinasiatischen Kirchengeschichte zur Zeit des Papias. Es steht außer Zweifel, daß der Bischof Papias subjektiv Rechtgläubigkeit beanspruchte. Aber ich möchte auf diesen dogmatischen Begriff in der kirchenhistorischen Betrachtung lieber verzichten und statt dessen folgende Punkte hervorheben:

1.) Kleinasien ist im 1. wie im 2. Jh. ein Zentrum paulinischer Theologie. Die Stellung des Paulinismus war von den Tagen des Paulus an nicht unangefochten. Auch schoben sich z.B. in Ephesus unpaulinische Traditionen in den Vordergrund.[19] Aber insgesamt blieb der Paulinismus in Kleinasien eine wichtige christliche Kraft.

2.) Das Petruschristentum spielt nicht erst gegen Ende des 1. Jh.s als eine Einwanderungsbewegung in Kleinasien eine Rolle, sondern gehörte dorthin schon zur Zeit der paulinischen Mission. Das schließt nicht aus, daß in späterer Zeit nach Kleinasien einwandernde Judenchristen sich diesem Christentum eher als dem Paulinismus zugehörig fühlten. Aber die petrinische Strömung hat in Kleinasien eine ältere Geschichte. Theologisch läßt sich das Petruschristentum nicht immer deutlich vom Paulus-christentum unterscheiden. Gleichwohl gibt es in Klein-

asien Heidenchristen, die sich nicht als Glieder der paulinischen Missionsgemeinden verstanden und für judenchristliche Einflüsse offen waren.

3.) Nach 70 n.Chr. wurde eine neue Kraft kirchengeschichtlich wirksam: die kleinasiatische Apokalyptik, die palästinischen Ursprungs ist, jedoch nicht einfach vom Petruschristentum aufgesogen wurde, sondern sowohl theologisch als auch gruppenmäßig von ihm zu unterscheiden ist. Judenchristliche Elemente in Kleinasien lassen sich nicht unter einem einzigen Begriff oder dem Namen einer einzigen Identifikationsfigur zusammenfassen. Die kleinasiatische Apokalyptik bleibt eine eigenständige Bewegung, welche gelegentlich durch ihre antiinstitutionellen Züge zu den organisierten Formen älterer christlicher "Konfessionen" Kleinasiens in Widerspruch geriet.

4.) Zu Beginn des 2. Jh.s gewinnt eine neue christliche Strömung Einfluß in Kleinasien: das sogenannte johanneische Christentum, welches durch seinen Übergang nach Kleinasien in eine neue Phase seiner Entwicklung tritt. Anders als das Petruschristentum erweist sich das johanneische als theologisch eigenständig und ließ sich nicht von älteren kleinasiatischen Entwicklungslinien aufsaugen. Trotz anfänglicher Widerstände, über die III Joh Aufschluß gibt, gelingt es der johanneischen Strömung schließlich, ihre Position in Kleinasien zu festigen, auszubauen und - wie die Ephesustraditionen belegen - mit apostolischer Autorität auszustatten, die sie dem Christentum unter der Schirmherrschaft eines Petrus oder Paulus ebenbürtig macht.

5.) Zur Zeit des Papias scheint der Paulinismus in Phrygien nicht die theologische Vorherrschaft besessen zu haben. Diese fiel an verschiedene judenchristlich beeinflußte Gruppierungen; wohl deshalb, weil Phrygien seit den Anfängen des Christentums ein unpaulinisches Heidenchristentum kannte. Papias' Zuneigung zu apokalyptischen, petrinischen und sonstigen judenchristlichen Traditionen entspricht der theologiegeschichtlichen Lage Phrygiens zu Beginn des 2. Jh.s. Phrygiens Offenheit für syrisch-palästinische Einflüsse ermöglichte es nicht nur der judenchristlichen Apokalyptik, sondern später auch dem johanneischen Christentum, gerade dort in Kleinasien Fuß zu fassen. Und es wird später die phrygische Prophetie sein, der Montanismus, welche Apokalyptik und johanneisches Denken theologisch miteinander verbindet und zur Verschmelzung der zwei nach Kleinasien eingewanderten Strömungen führt.[20]

Gattungsgeschichtlich war das Papiaswerk ohne Parallele; ein einmaliges literarisches Phänomen. Doch sein Autor

war kein Theologe von höchster Originalität. Es ist aber gerade die repräsentative Durchschnittlichkeit seiner theologischen Anschauungen, die Papias zum wertvollen Zeugen der kleinasiatischen Kirchengeschichte machen.

EPILOG

Ausgend von seinen Fragmenten bin ich den geschichtlichen Bezügen des Papias nachgegangen. Die Geschichtsschreibung von Entwicklungslinien, in deren Kraftfeld das Papiaswerk entstand, löst jene Kirchenhistorie ab, die Urchristentum, apostolische und nachapostolische Epoche wie Perlen der Rechtgläubigkeit aneinanderreiht und den gelegentlich zu beobachtenden Abfall einiger Gruppen vom Pfade der Orthodoxie beklagt. Das Geschichtsbild, welches sich in der Rekonstruktion von regionalen Entwicklungslinien abzeichnet, läßt das frühe Christentum viel reichhaltiger erscheinen als die tendenzkritischen Geschichtsspekulationen F.C.BAURs im 19. Jh., der alle Bewegung im frühen Christentum auf zwei Pole und deren katholische Synthese reduzierte.

Der methodische Ansatz zur Darstellung von Entwicklungslinien beruft sich auf W.BAUER, H.KÖSTER und J.M.ROBINSON.[1] Für unsere Kenntnisse von der Geschichte des frühen Christentums mögen die neuen Einsichten einen Fortschritt bringen. Wir sollten darüber aber nie vergessen, daß es eben jener F.C.BAUR war, der uns die konsequent geschichtliche Betrachtung nicht nur des NT, sondern des frühen Christentums überhaupt gelehrt hat.

Was Baur seinerzeit 1845 über sein Paulusbuch schrieb, gilt sinngemäß auch für meine Untersuchung der Papiasfragmente. Über Einzelfragen wird "fort und fort gestritten werden" können; "was über eine in größerem Zusammenhang durchgeführte Ansicht in letzter Beziehung allein entscheiden kann, ist doch nur das Allgemeine, von welchem auch das Einzelne immer wieder abhängt, die Consequenz des Ganzen, die überwiegende, dem denkenden Bewußtseyn von selbst sich aufdringende innere Wahrscheinlichkeit und Nothwendigkeit der Sache, gegen welche die Partei-Interessen des Tags früher oder später verstummen müssen"[2].

ANMERKUNGEN

Zu S.5-13:

1 Urchristentum, S.17.
2 Vgl. dazu J.Habermas, Erkenntnis und Interesse (1965), in: H.Albert/E.Topitsch (Hg.), Werturteilsstreit (1971), S.334-352.
3 Dritter Theil./Zehnte Original-Ausgabe./Durchgesehen und vermehrt/von F.P.Wilmsen./Nebst einem Anhange, die Biographie des Verfassers enthaltend./Mit Königlich Sächsischem Privilegio./Hannover, in der Hahn'schen Hofbuchhandlung./1822, S.85.

1 Euseb sieht sich zu dieser Ansicht durch die chiliastische Eschatologie des Papias veranlaßt (HE III 39,13), "über deren Grobschlächtigkeit die Gnostiker gewiß nicht milder geurteilt haben als Eusebius" (W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.91). Nach Ferd.Fr.Zyro, Beleuchtung, S.19f müssen wir annehmen, "daß der Mann, den selbst der nicht sehr kritische Euseb, einen nicht sehr klaren Kopf nennt, gar Manches in den Kauf nahm, was allem reiferen Verstande Hohn spricht!" Ähnlich z.B. J.Quasten, Patrology I, S.82; F.Blaß, BFChTh 11,1907, S.207.
2 In den neueren Einleitungen siehe vor allem die Passagen zu Mt und Mk bei W.G.Kümmel, Einleitung, S.27ff.66ff.91f; E.Lohse, Entstehung, S.85f.89f; W.Marxen, Einleitung, S.147f.155; Ph.Vielhauer, Geschichte, S.258ff. Vielhauer widmet Papias aber darüber hinaus im Rahmen seines Programms einer Geschichte der urchristlichen Literatur einen gesonderten Abschnitt (a.a.O., S.757-765). Positiver als die heute übliche protestantische Evangelienkritik stuft X.Léon-Dufour, in: A.Robert/A.Feuillet (Hg.), Einleitung II, S.165-169.199f die Papiasnotizen ein, wenngleich mit gewisser Zurückhaltung.
3 F.X.Funk/K.Bihlmeyer, Die apost. Väter I, S.XLVI.
4 A.Jacobsen, JPTh 11,1885, S.167. Er war übrigens der Meinung, daß die Mitteilungen des Papias "den Resultaten der Evangelienkritik einen starken Rückhalt" böten (ebd.).
5 J.S.Semler, Abhandlung (hg. H.Scheible), S.83: "Da Marcus, nach dem Urteil Hieronymi und anderer ältern Lehrer, einen Auszug gemacht hat aus Matthäo, wie es unleugbar ist, wenige kleine historische Zusätze, die aber die sonstige Art der Historien behalten und nicht Lehrwahrheiten ergänzen, ausgenommen ..., so halte ich es für eine unnötige Bedenklichkeit, daß mehrere neuere Gelehrte dies nicht gestehen, sondern behaupten wollen, daß Marcus insbesondere aus göttlicher Eingebung für sich, ohne Matthäi Aufsatz gesehen zu haben, diesen Aufsatz geschrieben habe."
6 D.F.Schleiermacher, Ueber d. Zeugnisse d. Papias (ThStKr 1832, S.735ff; hier zitiert nach Sämmtl.Werke I,2, S.361-392). Landläufig weist man in diesem Zusammenhang auf Schleiermachers Abhandlung "Über die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch. Erster Theil" (1817) hin. Gegen die Wertung dieser Arbeit als Schleiermachers Lösungsversuch wendet sich H.Weisweiler, Schleiermachers Arbeiten, S.66-96, da Schleiermacher einerseits seine Analyse zunächst auf Lk beschränkt wissen wollte, andererseits die von ihm vorausgesetzten "Aufsätze" der Apostel nie als

Zu S.13-15:

διηγήσεις bezeichnete. In der Tat wollte Schleiermacher auch 1832 seine Hypothese nicht als Votum für eine bestimmte synoptische Theorie verstanden wissen. Vgl. Schleiermacher, Ueber d. Zeugnisse d. Papias, S.391f. Andererseits gibt es schon in der Lukas-Abhandlung Passagen, die über das Lk hinaus Konsequenzen der These von Aufsätzen der Apostel für Mk und Mt formulieren (S.16f). Faktisch hat Schleiermacher sehr wohl einen Lösungsvorschlag zur synoptischen Frage vorgelegt, wenn er ihn auch nicht durch weitere Untersuchungen an Mk und Mt fortgeführt hat. Wichtig bleibt aber, daß er seine These erst durch die Papiasfragmente auf eine breitere Argumentationsgrundlage gestellt sah und erst hier die spezielle Hypothese einer Logienquelle vorträgt. (Für einige Hinweise habe ich Herrn Martin Rese zu danken!)

7 D.F.Schleiermacher, a.a.O., S.363ff.

8 A.a.O., S.387.

9 A.a.O., S.384ff - Im Anschluß an Schleiermacher u.a. E.H.Hall, Papias, S.11ff; ähnlich B.de Solages, BLE 71, 1970, S.13f.

10 A.a.O., S.379.

11 Analog zum Mt hätte das Mk eigentlich κατὰ Πέτρον heißen müssen, weshalb es Schleiermacher, a.a.O., S.388f mit dem EvPetr zusammenstellt, ohne aber zu erklären, warum unser Mk nicht als Petrusevangelium verbreitet wurde. Vgl. dazu unten § 34 (Anm.53).

12 Den Ausdruck "Logienquelle" verdanken wir also Schleiermachers Interpretation von HE III 39,16. Nachdem K.LACHMANN 1835 im Prinzip die Mk-Priorität nachgewiesen hatte und sich dabei ausdrücklich auf Schleiermachers Arbeit von 1832 berief (ThStKr 8,1835, S.570ff), griff C.H.WEISSE 1838 Lachmanns Ergebnisse in seiner Formulierung der Zweiquellentheorie auf, wobei auch er sich der Beziehung zu Schleiermacher bewußt war. Siehe dazu W.G.Kümmel, NT, S.180-185.

13 Zur älteren Forschungsgeschichte siehe A.Hilgenfeld, ZWTh 18, 1875, S.231ff; W.Weiffenbach, JPTh 3, 1877, S.323-379.406-468; K.L.Leimbach, RE^3 XIV, S.642-654.

14 E.C.J.Lützelberger, Tradition, bes. S.76-98. Ähnlich Th. Keim, Geschichte Jesu I, S.160-170.

15 Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.649f

16 Deutlich vertritt Zahn diese Anschauung Geschichte I,1, S.446. Vgl. dazu im übrigen W.G.Kümmel, NT, S.247.

17 Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.680ff. Zusammenfassend zum Ganzen a.a.O., S.690ff. Siehe weiter Th.Zahn, Geschichte I,2, S.798ff.840ff.939ff; ders., Geschichte II,2, S.790ff.

18 F.Overbeck, ZWTh 10,1867, S.37. Overbeck, der selbst den Anschauungen Schleiermachers zuneigt, kritisiert in diesem Aufsatz auch die Papiasinterpretation Tischendorfs, der anders als Zahn Papias im Gefolge Eusebs abwertet, gleichwohl aber konservative Einleitungspositionen vertritt (C.Tischendorf, Evangelien, 1867).

19 H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.367.

20 W.Weiffenbach, Das Papiasfragment, S.20ff. Zur Auseinandersetzung um diese These siehe W.Weiffenbach, JPTh 3,1877, S.336ff.

21 Siehe dazu besonders W.Weiffenbach, Papiasfragmente, S.99-135. Von Schleiermachers Fragmentenhypothese weicht

Zu S.15-17:

Weiffenbach allerdings insofern ab, als Papias seiner Ansicht nach an verschiedene Übersetzungen und nicht an freie, umwandelnde Übertragungen der hebräischen Matthäusschrift denkt (a.a.O., S.89ff). Aus HE III 39,15 liest Weiffenbach zwar wie Schleiermacher einen Ur-Mk heraus, kommt aber durch das Zugeständnis sekundärer Züge im kanonischen Mk auch den Anhängern der GRIESBACHschen These von der Mt-Priorität entgegen (a.a.O., S.XI; vgl. a.a.O., S.116ff.119-124)!

22 Neben der exegetisch konservativen Gegenschrift C.L.Leimbachs, Das Papiasfragment, derzufolge Papias alle vier Evangelien kannte, sei unter anderem auf die Abhandlungen A.HILGENFELDs hingewiesen, der einerseits annahm, Papias rede von den kanonischen Mk und Mt, andererseits die Papiasnotizen als Beweis für die Mt-Priorität wertete und noch 1901 die synoptische Zweiquellentheorie ablehnte (ZWTh 24,1901, S.151-156).

23 Zu den Konjekturen bei E.A.Abbott, Exp. 1895, S.333-346; J.Haussleiter, ThLBl 17,1896, S.465-468; B.W.Bacon, JSBL 17,1898, S.176-183; Th.Mommsen, ZNW 3,1902, S.156; W.Larfeld, Johannes, S.113ff; E.Renan, L'Antechrist (1873), S.345 siehe ausführlich § 5.2.

24 H.A.Rigg, NT 1, 1956, bes. S.170ff.

25 J.Kürzinger, BZ NF 4,1960, S.19-38; ders., BZ NF 21,1977, S.245-264.

26 BZ NF 4,1960, S.21-23; BZ NF 21,1977, S.247.

27 BZ NF 4,1960, S.24ff; BZ NF 21,1977, S.248ff.

28 BZ NF 21,1977, S.245f.259f.

29 BZ NF 4,1960, S.35.

30 Letztere Einsicht kann man schon bei Irenäus, Adv.haer. III praef.1,1; III 5,1 nachlesen. Vgl. dazu H.v.Campenhausen, Entstehung, S.220ff. - Zur Verhältnisbestimmung Biographie-Evangelium siehe aber auch unten S.213f!

31 Th.Zahn, Geschichte I,2, S.874. - Neuerdings hat A.C. Perumalil die Frage gestellt: "Are not Papias and Irenaeus competent to report on the Gospels?", ET 91,1980, S.332-337. Perumalil beantwortet seine rhetorische Frage mit ja. Er wiederholt bereits früher vertretene Anschauungen (vgl. unten S.125, Anm.12 und S.90) und stellt Papias als einen Aramäisch und Griechisch sprechenden Juden dar, der das EvHebr lesen konnte. In dieser phantasievollen Ausdeutung von HE III 39,15f macht Perumalil allerdings unberechtigterweise von HE III 39,17 Gebrauch.

1 Siehe dazu § 34.2.

2 ZNW 48,1967, S.175ff. Ihm schließen sich W.G.Kümmel, Einleitung, S.69; Ph.Vielhauer, Geschichte, S.346f; E.Lohse, Entstehung, S.86 an. Siehe auch die Bedenken bei W.Marxsen, Einleitung, S.148; G.Bornkamm, RGG^3 II, Sp.761; E.Haenchen, Der Weg Jesu, S.8; S.Schulz, Die Stunde der Botschaft, S.9; E.Schweizer, Mk, S.8f. In der Kritik an der Papiasnotiz zurückhaltender ist R.Pesch, Mk I, S.3ff. J.Gnilka, Mk I, S.33: "Durch das Evangelium selbst wird die Auffassung des Papias weder bestätigt noch widerlegt." Niederwimmers Annahme, der Autor des Mk sei ein Heidenchrist, wird von J.Gnilka, a.a.O., S.33 (Anm.47) abgelehnt. W. Grundmann, Mk, S.15ff hält im übrigen an der Abfassung des Mk durch Johannes Markus fest.

Zu S.17-20:

3 K.Niederwimmer, ZNW 58,1967, S.178ff.183ff. Vgl. J.Gnilka, Mk I, S.33. Dagegen ist diesem Argument nach R.Pesch, Mk I, S.10 "angesichts geographischer Vorstellungs- und Erinnerungsschwäche anderer Autoren keine durchschlagene Kraft beizumessen."

4 K.Niederwimmer, a.a.O., S.175. Zurückhaltend merkt R.Pesch, Mk I, S.10 an: "Allerdings bleibt unter Voraussetzung des römischen Aufenthalts und Martyrium des Petrus bedenkenswert, inwieweit Petrus für die Vermittlung galiläischer und Jerusalemer Jesustradition mit verantwortlich gemacht werden darf." E.Schweizer, Mk, S.9 meint, "höchstens in Spuren", nämlich in Mk 1,29-31 lasse sich eine besondere Petrustradition erkennen.

5 Siehe dazu W.G.Kümmel, Einleitung, S.89f.91; Ph.Vielhauer, Geschichte, S.261; W.Marxsen, Einleitung, S.155. J.Munck, Tradition, S.256ff stellt in diesem Zusammenhang klar, daß der Gedanke, das Mt sei die Übersetzung eines aramäischen (hebräischen) Urevangeliums, für die altkirchliche Exegese weiter keine Bedeutung hatte. Siehe unten S.205. Weiter weist E.Lohse, Entstehung, S.90 darauf hin, daß die Sprache des Mt "durchweg gepflegter" als die des Mk ist und an manchen Stellen sogar gehobene griechische Wendungen und Wortspiele anbringt. - Trotzdem haben nach P.Benoit, RB 53,1946, S.481ff; L.Vagany, Le problème synoptique (1954) die These vertreten, ein in verschiedenen Versionen ins Griechische übersetztes Ur-Mt sei von allen drei Synoptikern benutzt worden.

6 R.A.Lipsius, JPTh 11, 1885, S.176.

7 Siehe Vorwort (S.5).

8 Vgl. vor allem H.v.Campenhausen, Entstehung, S.153ff. Siehe aber auch die kanons- und theologiegeschichtliche Studie von E.H.Hall, Papias and his contemporaries, Boston/New York 1899.

9 J.Munck, Tradition, bes. S.255ff.

10 K.Niederwimmer, ZNW 58,1967, S.185ff.

11 Darin liegt das Recht der schon früh gestellten Frage, ob das ganze Mk-Fragment eine Aussage des Presbyters (Johannes) sei, oder ob sich hier auch Papias selbst zu Wort melde. Bereits G.E.Steitz, ThStKr 45,1868, S.84 war der Ansicht, daß Papias nach ὡς ἔφην dem Urteil des Presbyters sein eigenes hinzufügt. Siehe dazu unten S.207f.

12 Euseb, HE III 39,11-13.

13 RB 53,1946, S.197-206; vgl. schon ders., VivPen 3,1944, S.113-124.

14 BOTPYC BOHCEI (1979).

15 StPatr 4 (= TU 79), Berlin 1961, S.268-280.

16 K.Beyschlag, TU 79, S.279ff. Zur Annahme einer Täufergemeinde in Ephesus vgl. Act 18,24-28; 19,1-7.

17 SJTh 9,1956, S.48. Ca.90 n.Chr. schlägt E.Gutwenger, ZKTh 69,1947, S.409 vor. Er verrät deutlich ein apologetisches Interesse, wenn er Papias vor der "radikalen Kritik" glaubt beschützen zu müssen, die sich der Evangelien und der apostolischen Väter bemächtigt habe (a.a.O., S.385).

18 Geschichte II,1, S.357.

19 TU 5,2 (1888), S.170 (ein Fragment des Philippus Sidetes).

20 Nach dem von C.de Boor edierten Fragment aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes hätte Papias von Menschen berichtet, die von Christus auferweckt worden seien und

Zu S.20-25:

bis in die Zeit Hadrians gelebt hätten. Siehe ausführlich S.67.

21 Ich beziehe mich auf die 2. Aufl. (Hg. G.Strecker), Tübingen 1964.

22 Vgl. W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.3ff.

23 Diese kleinasiatische Orthodoxie stand in enger Beziehung zu Rom, wohin Papias über Polykarp Beziehungen gehabt haben soll. So W.Bauer, a.a.O., S.110.

24 Siehe W.Bauer, a.a.O., S.91f.

25 W.Bauer, a.a.O., S.81ff.

26 A.a.O., S.191f. Das Judenchristentum der Apk war "zum antignostischen Kampf zweifellos erheblich geeigneter als die Pauluspredigt, sonst jedoch ihr schlechthin unvergleichbar" (a.a.O., S.88).

27 Dazu W.Bauer, a.a.O., S.187.217f.189f. "Gewiß, auch Matth und Mk sind von Ketzern mitbenützt worden, aber offenbar nicht in so bloßstellender Weise wie die beiden anderen" (a.a.O., S.207).

28 Im Fall des Lk ist sich Bauer nicht ganz sicher.

29 W.Bauer, a.a.O., S.187ff. "Die Häretiker haben zum gleichen Mittel gegriffen, um der Urüberlieferung eine Wende in ihre Richtung zu geben" (a.a.O., S.192).

30 Siehe dazu G.Strecker in seinem Nachtrag, in: W.Bauer, a.a.O., S.296ff.

31 W.Bauer, a.a.O., S.2. Vgl. dazu H.Köster, in: H.Köster/ J.M.Robinson, Entwicklungslinien, S.255ff.

32 Vgl. dazu H.Köster, a.a.O., S.144f, der den Montanismus für eine "Wiedererweckung und Radikalisierung" der u.a. bei Papias anzutreffenden Apokalyptik hält!

33 Ph.Vielhauer, Geschichte, S.757-765.

34 Ph.Vielhauer, a.a.O., S.761f. Er zitiert dort Overbecks Äußerungen zu Papias aus seiner Vorlesung über "Geschichte der Litteratur der alten Kirche" vom Sommersemester 1885. Siehe dazu unten S.165ff.

35 J.M.Robinson, in: H.Köster/J.M.Robinson, Entwicklungslinien, S.16 knüpft in seiner Einleitung betont an W.Bauers Arbeit an.

36 Zur Bedeutung von "Entwicklungslinien" siehe J.M.Robinson, a.a.O., S.8ff, sowie H.Kösters a.a.O., S.251ff.

37 H.Köster, a.a.O., S.254.

38 H.Köster, a.a.O., S.255.

1 Der Titel ergibt sich aus Euseb, HE III 39,1. Ein auf Apollinaris v. Laodicea zurückzuführendes Fragment liest allerdings λόγων statt λογίων. Die Worte συγγράμματα πέντε müssen zur Überschrift gehören, da sich sonst der Genitiv ἐξηγήσεως nicht erklären ließe. Maximus Conf., Schol.in Dion.Areop.Lib.de coel.hier. 2 zieht den Titel zu τῶν κυριακῶν ἐξηγήσεις zusammen. Auch sonst wird der Titel teilweise abgekürzt. Vgl. Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.668f; A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.238.

2 Vgl. B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.111.

3 In der Ausgabe von R.Massuet, PG 7,2, Sp.1213f.

4 Vgl. B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.219.

5 Einige Forscher lokalisieren diese Fragmente vor dem noch erhaltenen Teil des Proömiums im 1. Buch, da Papias hier mutmaßlich sich über seine schriftlichen Quellen geäußert habe. Siehe A.D.Loman, ThT 1875, S.140; A.Hilgenfeld, ZWTh

Zu S.25-30:

22,1879, S.4; ders., ZWTh 29,1886, S.271; H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.369; G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.66; O.Bardenhewer, Geschichte I, S.451; W.Larfeld, Johannes, S.22; J.Munck, HThR 52, 1959, S.226f; J.F.Bligh, TS 13, 1952, S.239f. Dagegen W.Weiffenbach, Papiasfragment, S.8: "Der ursprüngliche Standort unserer Fragmente im verlorenen Papias-Werk läßt sich, so interessant und vielleicht folgenreich eine solche Gewissheit für uns auch sein würde, nicht mehr ermitteln." - Daß Th.Zahn, Einleitung II^2, S.19f.214f zu Unrecht die gegenüber HE III 39,15 weiterentwickelte Tradition HE II 25 auf Papias zurückführt, weist A.Harnack, ZNW 3,1902, S.159-166 nach. Siehe unten S.211f.

6 Vgl. § 5 (Anm.21). Siehe weiter D.F.Schleiermacher, Ueber d. Zeugnisse d. Papias, S.363; Th.Zahn, Forschungen VI, S.127f; A.Harnack, Geschichte I,1, S.66.

7 Zur Datierung siehe B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.218.

8 In der Ausgabe von A.Schoene, S.162.

9 Siehe B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.313.

10 ZWTh 18,1875, S.262-264.

11 ThStKr 39,1866, S.680-687.

12 ZWTh 10,1867, S.39-42.

13 Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.682.

14 Hieronymus, Epistula LXXXIV,3.

15 F.Overbeck, ZWTh 10,1867, S.40 (Anm.3). Th.Zahn hat seine Anschauung dann auch in Forschungen VI, S.126 (Anm.1) revidiert!

16 In der Ausgabe von Fr.J.F.M.de Rubeis, PG 125, S.521.524.

17 Boissonades Text ist allerdings im einzelnen mitunter zu berichtigen. Siehe A.Hilgenfeld, a.a.O., S.262f.

18 PG 118, Sp.57.59.

19 Vgl. F.Overbeck, a.a.O., S.39f. Dieser Text sowie Theophylact, Enarratio in Evangelium Matthaei XXVII, ed. Fr.J.F.M.de Rubeis, PG 123, Sp.460 und Euthymius Zigabenius, Comm. in Matthaeum XXVII, ed. Chr.Fr.Matthaei, PG 129, Sp.705 sind für die Rekonstruktion des Fragmentes nur von geringer Bedeutung; vgl. F.Overbeck, a.a.O., S.39f; Th.Zahn, a.a.O., S.681f; A.Hilgenfeld, a.a.O., S.263.

20 J.Reuß, TU 61, S.47f.

21 Vgl. dazu J.Reuß, TU 61, S.Xf: "J.A.Cramer benutzte für seine Ausgabe der Matthäus-Katene den sehr guten Cod. Coislin. 23 und ergänzte die Grundform dieser Katene nach Cod.Bodl.Auct. T.1.4. Die Zahl der Fehler dieser Ausgabe ist nicht sehr groß". Zu Mängeln, die das Apollinarisfragment aber nicht betreffen, siehe J.Reuß, a.a.O., S.XI.

22 Reliquiae Sacrae I, S.25-27 im Anschluß an Grabe.

23 So urteilen auch F.Overbeck, ZWTh 10,1867, S.40 (Anm.2) und A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.262.

24 M.J.Routh, a.a.O., S.9.

25 PG 5, Sp.1260f.

26 Vgl. B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.8.

27 In der Ausgabe von Vallarsi/Maffaei, PL 23, Sp.670; bei E.C.Richardson, TU 14,1, S.19.

28 Auch die kurze Erwähnung des Papias in De vir.ill. 9 und die Einführung der papianischen Tradition über das Mk in De vir.ill. 8 gehen nicht über die Kenntnisse hinaus, die Hieronymus durch die Lektüre von Euseb, HE III 39 gewonnen hat. Von Hieronymus und Irenäus wiederum ist wahrscheinlich

Zu S.30-32:

Gennadius in seinen kurzen Notizen De vir.ill. 15 und De eccl.dogmat. 25 abhängig. Siehe dazu A.Harnack, Geschichte I,1, S.67.

29 Siehe besonders die Formulierung: "Hic dicitur mille annorum ..."

30 In der Ausgabe von I.Hilberg, CSEL 55, S.6.

31 CSEL 55, S.32.

32 Siehe B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.226.

33 Siehe dort S.170ff. Der Text aus Cod.Barocc. 142 istteilweise mit dem ebenfalls relativ späten Exzerpt in J.A. Cramer, Anecdota Paris. II, S.873f identisch. Vgl. A.Harnack, Geschichte I,1, S.67.

34 Vgl. B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.517.

35 Siehe dazu J.Schmid, Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes I, München 1955.

36 PG 106, Sp.220; cf. Fr.Sylburg (1596), S.2.

37 PG 106, Sp.325; cf. Fr.Sylburg (1596), S.52. Zu Unrecht führt J.B.Lightfoot, The Contemporary Review 25,1875, S.845 auch die folgenden Worte auf Papias zurück, mit denen bei Andreas ein neuer Sinnabschnitt beginnt. Vgl. § 5 (Anm.93).

38 Zur Biographie siehe B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.521.

39 In der Ausgabe von B.Corder, PG 4, Sp.48f.

40 PG 4, Sp.176.

41 B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.524.

42 Griechisch bei E.Preuschen, Antilegomena, S.96; cf. J.B.Pitra, Analecta Sacra II, S.160.

43 PG 89, Sp.961f; cf. Joh.Damasceni Opera I, ed.Lequien, S.174 Note.

44 Siehe PG 110, Sp.521.

45 Vgl. A.Harnack, Geschichte I,1, S.67.

46 ThQ 44,1862, S.466f. Vgl. aber auch E.de Muralto, PG 110, Sp.19f.

47 Vgl. B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.9.

48 PG 103, Sp.1104.

49 Vgl. B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.508. Zu Stephanus Gobarus siehe weiter G.Bardy, REByz 1947, S.5-30; ders., REByz 1949f, S.51f; A.Harnack, HThR 1923, S.205-234.

50 PG 102, Sp.814.816.

51 Cf. J.B.Pitra, Analecta Sacra II, S.160. Das Argumentum secundum Johannem ist in 3 lateinischen Handschriften erhalten. Codex Toletanus und Codex Reginae Suetiae wurden von Wordsworths und White (Novum Testamentum Latine I fasc. 4, S.491) herausgegeben. Rod.Reg. weist enge Berührungen mit einem Stuttgarter Codex auf, den P.Corssen 1896 veröffentlichte (TU 15, S.1-138). Vgl. B.W.Bacon, JThS 23,1922, S.139.

52 Cf. J.B.Lightfoot, The Apostolic Fathers, S.524.

53 Zu weiteren Erwähnungen des Papias bei Joh.v.Dara (Cod. Vat.Syr. 262, fol.87f); Prädestinatus, Cap.32; Nicephorus Call., KG III 20, cf. 2.18 siehe A.Harnack, Geschichte I,1, S.68f.

54 J.B.Lightfoot, Essays, S.203ff.

55 J.B.Lightfoot, The Apostolic Fathers, S.518. Er stützt sich auf Westcott/Hort, The New Testament in the original Greek I, S.241; II, S.82f.91.

56 Siehe dazu § 18.2.

Zu S.32-34:

57 Die Perikope fehlt in den ältesten griechischen Textzeugen p66, p75, B,ℵ, A,C,W,T,N,Z, sowie in weiteren Handschriften und wurde von der altkirchlichen Exegese völlig übergangen. Erst Euthymius Zigabenius legte die Perikope unter Hinweis auf ihr Fehlen in den alten Handschriften aus (PG 129, Sp.1280ff). Vgl. B.M.Metzger, Der Text des NT, S.226-228. Nach U.Becker, Ehebrecherin, S.150-164 stammt die Perikope aus judenchristlichen Kreisen des 2.Jh.s und wurde erst zu Beginn des 3.Jh.s in das Joh aufgenommen. Siehe auch R.Schnackenburg, Joh 1, S.161f.
58 Siehe Linder, ZKTh 40,1916, S.191ff; vgl. auch F.Wotke, RECA XVIII,3, Sp.973; U.Becker, Ehebrecherin, S.113ff.
59 In der Ausgabe von Dindorf, Vol. I, S.481; cf. PG 92, Sp.628.
60 J.B.Lightfoot, Essays, S.148. Rufin las gleichfalls falsch Papiius (vgl. Euseb, HE V 24,5). Siehe weiter Th.Zahn, Forschungen VI, S.109 (Anm.3); F.Wotke, RECA XVIII,3, Sp.966; O.Bardenhewer, Geschichte I, S.448.
61 In der Ausgabe von G.N.Bonwetsch, GCS 1, S.338.
62 Vgl. B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.166.
63 Analecta Sacra II, S.157ff; Th.Zahn, Forschungen VI, S.128 (Anm.2); vgl. auch V.Bartlet, Papias's "Exposition", S.42ff.
64 In der Ausgabe von H.Achelis, GCS 1, S.7.29f.39f.
65 Geschichte I,1, S.66.
66 Th.Zahn, Forschungen VI, S.128 (Anm.2).
67 Zahn schränkt seine Behauptung selbst ein, wenn er a.a.O., S.129 hinzufügt, daß mit der armenischen Verbindung Hippolyt-Papias "natürlich nicht buchstäbliche Übereinstimmung beider Schriftsteller behauptet ist".
68 Antilegomena, S.99.
69 Grabe, Spicileg.Patr.et haret.seculi II,t. I, Oxford 1700, S.34f; cf.A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.268.
70 A.Hilgenfeld, a.a.O., S.268. Siehe dort S.268f.
71 Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.690.
72 A.Hilgenfeld, a.a.O., S.269.
73 Vgl. A.Hilgenfeld, ebd.
74 A.Fingerle, LThK^2 VIII, Sp.36. Zum Vorkommen dieses Glossars in vatikanischen Codices siehe V.Licitra, Helikon 3,1963, S.519-521. Über andere Papias' siehe P.Halloix, Vitae et Documenta I, Douai 1633, S.654; F.Wotke, RECA XVIII,3, Sp.966.976f.
75 So z.B. A.Harnack, Geschichte I,1, S.69.
76 So richtig A.Hilgenfeld, a.a.O., S.269.
77 Reliquiae Sacrae I, S.16; vgl. a.a.O., S.43f.
78 PG 5, Sp.1261f.
79 Antilegomena, S.99; erstmals veröffentlicht von F.Conybeare, Guardian 1894, July 18, S.1122f. Es handelt sich um einen Text des Armeniers Vardan Vardapet aus dem 12.Jh. Vgl. A.Erhard, Die altchristliche Litteratur, S.11.
79a Unbeachtete Papiaszitate bei armenischen Schriftstellern, NTS 27,1981, S.605-614. Siegert zitiert den Text vollständiger als Preuschen. Zur Person Vardan Vardapets siehe Siegert, a.a.O., S.607.
79b Vgl. F.Siegert, a.a.O., S.608.
79c Vgl. F.Siegert, ebd.
79d In jedem Fall bleibt es sehr zweifelhaft, ob überhaupt unser Papias v. Hierapolis angesprochen ist. Einen Nach-

Zu S.34-36:

weis für dessen Kenntnis des Joh liefert der Text ohnehin nicht.

80 ZNW 26,1927, S.210.

81 A.a.O., S.210: "einen anderen schriftstellerisch tätigen Papias hat es nicht gegeben". - Doch!!

82 A.a.O., S.211.

83 ZNW 27,1928, S.348.

84 Siehe A.Fingerle, LThK² VIII, Sp.36.

84a NTS 27,1981, S.605ff.

84b Ehebrecherin, S.95; vgl. auch unten S.150!

84c Vgl. F.Siegert, NTS 27,1981, S.609.

84d Vgl. richtig F.Siegert, a.a.O., S.606f.

84e A.a.O., S.607.

84f Damit erübrigt sich Siegerts These (a.a.O., S.607), Papias habe "apokalyptisch-geschichtstheologisch" die paulinische Rechtfertigungslehre rezipiert.

84g Ihre Entstehungsumstände schildert Siegert in Anm.10 (a.a.O., S.611).

85 Zu den Funden siehe J.H.Charlesworth, BA 43,1980,H.1, S.26-34. Leider mußte mir auch Herr Prof.S.Agourides aus Athen brieflich mitteilen, daß in die Angelegenheit der neuen Sinaifunde noch immer keine Bewegung geraten ist und sich über den Umfang der Funde noch immer keine genauen Angaben machen lassen.

86 ZKTh 3,1897, S.700-803.

87 A.a.O., S.803. Bickells Angaben zufolge befand sich in Stams kein Exemplar des Glossars des Lexikographen Papias. Trotzdem meinen O.Bardenhewer, Geschichte I, S.450, dem sich H.A.Rigg, NT 1,1956, S.163 und F.Wotke, RECA XVIII,3, Sp.967 anschließen, sowie J.B.Lightfoot, Essays, S.210ff, es handele sich in Stams' Bibliothekskatalog um den Lexikographen, auf den sich auch eine Nachricht eines niederösterreichischen Zisterzienserklosters von 1374 bezöge. Wenn Bickell, ebd. annimmt, daß das Werk des Lexikographen "überhaupt in Deutschland fast ganz unbekannt geblieben zu sein scheint", so widerspricht dem allerdings die Schedelsche Weltchronik (1493), Blatt CCVI: "Papias ein lombardier hat diser zeit als einer in lateinischer vñ kriechischer zugen geůbt einen vocabulari gesamelt vnnd sunst vil schǒner sendbrieff gedicht." Siehe aber auch S.43!

88 Vgl. G.Bickell, a.a.O., S.803; A.Harnack, Geschichte I,1, S.69. - Interessanterweise wird Papias dreimal auch im Katalog des Benedektinerklosters in Canterbury erwähnt; Vgl. J.Donaldson, The Apostolic Fathers, S.401f! Welcher Papias ist gemeint?

89 Reliquiae Sacrae I, S.10f; vgl. a.a.O., S.31. Routh gibt den Text nach der Ausgabe von D.M.Massuet, S.337 wieder (=PG 7,2, Sp.122f).

90 Zurückhaltend meint Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.678, daß Adv.haer. V 36,1f "nicht sicher" papianisch sei.

91 Die Texte sind zusammengestellt bei M.J.Routh, Reliquiae Sacrae I, S.45ff; O.v.Gebhard/A.Harnack, Barnabae Epistula, S.105ff; E.Preuschen, Antilegomena, S.99f. Siehe auch die Zusammenstellung bei A.Harnack, Geschichte I,1, S.64f.

92 Siehe Th.Zahn, Forschungen VI, S.53ff, der A.Harnack, Geschichte II,1, S.334 (Anm.) nicht bestreitet, daß Irenäus an diesen Stellen eine schriftliche Vorlage hatte.

93 Vgl. Th.Zahn, Forschungen VI, S.54-56.

Zu S.36-38:

94 Adv.haer. I praef. 2: ὑπὸ τοῦ κρείττονος ἡμῶν εἴρηται ; I 13,3: ὁ κρείσσων ἡμῶν ; I 15,6: ὁ θεῖος [θεόπνευστος lat.] πρεσβύτης καὶ κῆρυξ τῆς ἀληθείας bzw. ὁ θεοφιλὴς πρεσβύτης; III 17,4: quidam superior nobis; IV praef. 2: hi qui ante nos fuerunt et quidem multo nobis meliores.

95 Die Untersuchung von F.Loofs, Theophilus, S.310ff berücksichtigt zunächst nur Adv.haer. II 22,5; V 5,1; 30,1; 33,3; 36,1.2, sowie aus der Epideixis Epid. 3; 61, macht aber (a.a.O., S.325ff) die Zugehörigkeit weiterer Irenäustexte zur Presbyterüberlieferung wahrscheinlich.

96 Diese Vermutung hegte schon C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.89f. - Die Alternative lautet: Entweder das Papiaswerk als schriftliche Vorlage oder gar keine. Dagegen nimmt H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.546ff an, Irenäus habe in den Presbyterabschnitten "eine das Papiaswerk für das Bedürfniss einer vorgeschrittenen Zeit redigirende Umarbeitung desselben" (a.a.O., S.546) benutzt. Daß die postulierte schriftliche Quelle nicht das Papiaswerk selbst sein könne, beweise einerseits das καί in Adv.haer. V 33,4 (Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας... ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ), andererseits die "schon ganz katholische Heranziehung des Paulus" und die antimarkionitische Tendenz anderer Abschnitte der Presbyterüberlieferung. H.Holtzmann, ZWTh 23,1880, S.76f vertritt die These Lüdemanns, die aber an einem Zirkelschluß leidet. Daß Papias die Paulusbriefe nicht benutzt habe, kann man ja erst behaupten, nachdem man die Presbyter des Irenäus auf Grund theologiegeschichtlicher Postulate als Quelle ausgeschlossen hat!

97 So richtig H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.545; A.Harnack, Geschichte II,1, S.339 (Anm.). Der Text bereitet Schwierigkeiten, weil zunächst die Stellung des "et ab his qui didicerant" unklar ist. C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.12f will das absolute "disco" als "discipulus sum" auffassen und darunter die discipuli Domini verstehen. Dagegen richtig H.Lüdemann, a.a.O., S.545; A.Harnack, a.a.O., S.339 (Anm.); teilweise auch Th.Zahn, Forschungen VI, S.65 (Anm.1). Wie A.Harnack, ebd. wahrscheinlich macht, hat im Griechischen καὶ παρὰ τῶν ὑπ' αὐτῶν μαθητευθέντων gestanden, wobei das ὑπ'αὐτῶν in der lateinischen Übersetzung ausgefallen ist. (Ähnlich schon Abbott; vgl. A.Harnack, ebd.). Th.Zahn, a.a.O., S.66ff möchte freilich Adv.haer. IV 27,1 mit V 32,1 harmonisieren und den Presbyter doch noch zu einem persönlichen Apostelschüler machen.

98 C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.11-13 hat diese Möglichkeit - gegen H.Ziegler, Irenäus, S.18 (Anm.) - nicht ausschießen wollen, wenngleich er a.a.O., S.13 einräumt: "Gleichwohl scheint bis jetzt es mit gar nichts angedeutet zu sein, dass Papias jener anonyme Presbyter wirklich war".

99 So richtig A.Harnack, Geschichte II,1, S.339 (Anm.); Th. Zahn, Forschungen VI, S.78. Anders noch dagegen Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.654!

100 So richtig H.Ziegler, Irenäus, S.126f; H.Lüdemann, JPTh 5, 1879, S.546; A.Harnack, Geschichte II,1, S.339 (Anm.). Dagegen C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.13 (Anm.1); Th.Zahn, Forschungen VI, S.65 (Anm.1). 66-68.

101 So richtig A.Harnack, Geschichte II,1, S.339 (Anm.); Th. Zahn, Forschungen VI, S.69.78. H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.545f meint, theoretisch hätte Irenäus die Beschreibung

Zu S.38:

aus Adv.haer. IV 27,1 auch auf sich selbst anwenden können, schlägt aber dann a.a.O., S.546ff vor, den anonymen Presbyter mit dem Verfasser jener von Lüdemann postulierten Bearbeitung der Papiasbücher (vgl. Anm.96!) zu identifizieren. J.B.Lightfoot, Essays, S.196 (Anm.1) deutet an, daß Melito oder Pothinus gemeint sein könnte. Auf den anonymen Presbyter ist bereits Euseb, HE V 8,8 aufmerksam geworden.

102 So auch A.Harnack, Geschichte II,1, S.336ff (Anm.); gegen Th.Zahn, Forschungen VI, S.88f. Über seine Jugenderinnerungen an Polykarp schreibt Irenäus in seinem Brief an Florinus (Euseb, HE V 20, bes.4-7).

103 Geschichte II, 1,S.333-340 (Anm.2); vgl. schon O.v.Gebhardt/A.Harnack, Barnabae Epistula, S.113f. Auffälligerweise läßt Harnack außer acht, daß seine These teilweise schon von J.B.Lightfoot im 2. Teil seines Aufsatzes "Papias of Hierapolis" (Contemporary Review, Oktober 1875), der in Essays, S.178-216 wieder abgedruckt ist, vorweggenommen wurde (Essays, S.194-202). Lightfoot nahm bereits an, daß die mit präsentischen Wendungen eingeleiteten Presbyteraussagen des Irenäus auf eine schriftliche Quelle zurückzuführen seien. Mit zum Teil denselben Argumenten wie Harnack wollte Lightfoot nachweisen, daß insbesondere Adv. haer. V 36,1f, weiterhin aber auch V 5,1 neben V 33,3f Abschnitte aus den Papiasbüchern verarbeitet hätten. Für die imperfektisch eingeleiteten Texte Adv.haer. IV 27,1ff; 30,1; 31,1; 32,1 nimmt Lightfoot (a.a.O., S.196, Anm.1) dagegen an, daß sie, sofern sie nicht echte mündliche Überlieferungen weitergeben, auf Mitschriften basieren, die Irenäus bei Vorträgen des anonymen Presbyters anfertigte (vgl. a.a.O., S.266). Zu Harnacks These vgl. weiter A.Harnack, Der Presbyter-Prediger des Irenäus, in: Philothesia FS P.Kleinert), Berlin 1907, S.1-37; P.Corssen, ZNW 2,1901, S.202-227; B.W.Bacon, ZNW 12,1911, S.176-187; ders., JThS 23, 1922, S.134-160.

104 In Adv.haer. V 36,1 wird das Paradies von den Presbytern erwähnt. Daß auch Spekulationen über das Paradies ganz der theologischen Exegese des Papias entsprechen und in keinem Widerspruch zur mutmaßlichen Theologie seines Werkes stehen, folgert J.B.Lightfoot, Essays, S.199ff aus dem Fragment bei Anastasius Sinaita, Hexaëmeron I, das neben Papias auch Irenäus als Vertreter einer geistlichen Deutung des Paradieses nennt. Die Wendung "Lust des Paradieses" in V 36,1 (τρυφῇ τοῦ παραδείσου) stammt aber aus Ez 28,13 (LXX). Der anschließende Vers Ez 28,16 wird von Anastasius Sinaita auf den Sturz des Satans gedeutet. Diese Interpretation berührt sich nun mit einer von Cramer herausgegebenen Catene zur Apk, die die Namen des Oecumenius und des Arethas trägt und Apk 12,9 mit Ez 28,15f verbindet und dazu Papias als Garanten dieser Auslegung anführt. Diese Beobachtungen tragen einiges zur Traditionsgeschichte der papianischen Apokalyptik bei, sagen meiner Ansicht nach aber doch nichts darüber aus, ob Adv.haer. V 36,1 tatsächlich aus dem Papiaswerk stammt.

105 A.Harnack, Geschichte II,1, S.336 (Anm.); J.B.Lightfoot, Essays, S.197 leiten aus Euseb, HE III 39f die Vermutung ab, daß Papias in seinem Werk die Presbyterüberlieferungen in der gleichen Weise wie Irenäus eingeführt haben müsse,

Zu S.38-40:

die Presbyterüberlieferung also die gleiche Zitierweise wie das Papiaswerk habe.

106 A.Harnack, Der Presbyter-Prediger des Irenäus, S.22; vgl. ders., Geschichte II,1, S.340 (Anm.). Im Anschluß an Harnack siehe W.Bousset, Schulbetrieb, S.279ff; M. Widmann, ZThK 54,1957, S.160.

107 Der ganze Kontext von IV 27-32 lege es nahe, das "ostendebant presbyteri" aus IV 28,1 in "ostendebat presbyter" zu korrigieren (A.Harnack, Geschichte II,1, S.338, Anm.).

108 A.Harnack, Der Presbyter-Prediger des Irenäus, S.36f. Im Unterschied zu Harnack nehmen B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.88 die Entstehung des sog. II Clem (vgl. Euseb, HE III 38,4) vor 150 n.Chr. an.

109 Theophilus (TU 46,2), S.310-325.325-338.

110 F.Loofs, Theophilus, S.317ff (Anm.1) bestreitet Harnack 1.) daß Adv.haer. II 22,5 eine schriftliche Quelle schon deshalb nahelege, weil sich nur so das Zeugniss aller Presbyter, die Johannes noch gesehen haben, über Aussagen aller Apostel in Kleinasien festgehalten denken lasse, 2.) daß die Presbyter in II 22,5 als johanneische Überlieferung bezeugt hätten, Jesus sei bis ins Greisenalter gekommen, was Irenäus dann mit Joh 8,57 harmonisiert hätte (dagegen auch Th.Zahn, Forschungen VI, S.63, Anm.1 und P.Corssen, ZNW 2,1901, S.215ff), 3.) daß Adv.haer.V 33,4 für sich genommen bereits als Ausgangspunkt eines Beweises für die Übernahme der Presbyterüberlieferung aus Papias geeignet sei.

111 F.Loofs, Theophilus, S.320.

112 "Man kann nicht sagen, das 'αὐτοις' bedeute hier 'τοῖς Ἐφεσίοις', denn nur von der 'ἐκκλησία in Ephesus', nicht von den Ἐφεσίοις ist in dem Satz die Rede. Wäre es die vorher genannte Gemeinde in Ephesus, so hätte leichtlich statt 'αὐτοῖς' ein 'αὐτῇ' gesagt werden können" (ebd., Anm.2).

113 F.Loofs, Theophilus, S.321.

114 A.a.O., S.321-323.

115 A.a.O., S.323f.

116 A.a.O., S.312. Zum Folgenden siehe auch a.a.O., S.324f.

117 Da 4 der 6 von Loofs untersuchten Abschnitte in den eschatologischen Schlußkapiteln von Adv.haer. V stehen, versucht Loofs, a.a.O., S.325ff weitere Einflüsse des Papias auf diese Kapitel nachzuweisen. Sicherlich weist Loofs, a.a.O., S.302 Boussets Unterscheidung von zwei den Schlußkapiteln zu Grunde liegenden Quellen zu Recht als unnötig zurück. Bousset, Schulbetrieb, S.279-282 vermutet, Irenäus habe zwei eschatologische Traktate "Vom Antichristen" und "Von Millennium" benutzt. Dagegen auch M.Widmann, ZThK 54, 1957, S.165.

118 Gegen E.Bammel, RGG^{3} V, Sp.48; W.R.Schoedel, The Apostolic Fathers V, S.89.124. Vgl. aber das zurückhaltende Urteil von G.Bardy, DThC XI,1, Sp.1946f. M.Widmann, ZThK 54,1957, S.166 hält dagegen Loofs Analyse und Ergebnis für möglich, stellt aber die Frage, ob Adv.haer. V 25-36 nicht vielleicht auf der Schrift Melitos v. Sardes Περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου (Euseb, HE IV 26,2; Rufin und Hieronymus unterscheiden zwei Titel Melitos!) basiere. Freilich kann Widmann dies nicht positiv nachweisen. Vor allem aber wissen wir nichts über Presbyterüberlieferungen

Zu S.40-42:

bei Melito! Auf alle Fälle ist es problematisch, wenn F.Loofs, Theophilus, S.334f (Anm.1).337 behauptet, das Papiaswerk sei von Victorin v. Pettau benutzt worden, denn diese These beruht ja auf der soeben zurückgewiesenen Analyse der Presbyterüberlieferungen bei Irenäus. Nur unter ihrer Voraussetzung konnte Loofs schließen, daß Victorin, da sich Kenntnisse von Adv.haer. bei ihm angeblich nicht nachweisen ließen, in seiner Eschatologie von Papias abhänge! Siehe weiter zu Victorin unten § 30 (Anm.10)!

119 A.Harnack, Geschichte II,1, S.335.

120 Siehe Anm.110.

121 Vgl. Th.Zahn, Forschungen VI, S.91-93.

122 Th.Zahn, a.a.O., S.92.

123 Dieser Unterschied wird auch von H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.544 und J.B.Lightfoot, Essays, S.196 beachtet. H.Lüdemann, ebd. schreibt jedoch: "Steht aber einmal das Präsens, wenn notorisch Verstorbene citirt werden, so ist meines Erachtens das Vorliegen schriftlicher Quellen zweifellos".

124 Erinnert sei noch einmal an den Brief an Florinus (Euseb, HE V 20). Th.Zahn, Forschungen VI, S.93 scheint mir freilich seine eigene Argumentation zu unterlaufen, wenn er einräumt: "Aber abgesehen davon, daß das Präsens in solchen Fällen aus lebhafter Vergegenwärtigung des Vergangenen sich erklären ließe, ... so hat ja Ir. [=Irenäus] nach seinem eigenen Zeugnis von zweien dieser Senioren Schriften in Händen, nicht wenige Briefe des Pol. [=Polykarp] und das große Werk des Papias". Irenäus kannte u.a. Polykarps Brief an die Philipper (Adv.haer. III 3,4).

125 A.Harnack, Geschichte II,1, S.338 (Anm.).

126 A.Harnack, a.a.O., S.337 (Anm.); vgl. F.Loofs, Theophilus, S.319f.

127 Das geht ja deutlich aus Adv.haer. II 22,5 hervor: "non solum Ioannem, sed et alios apostolos"! P.Corssen, ZNW 2, 1901, S.206-211 irrt, wenn er meint, auch Papias spräche vom Apostel Johannes, so daß dann in der Tat kein Widerspruch zwischen z.B. Adv.haer. II 22,5 und Euseb, HE III 39,4 bestünde.

128 So richtig Th.Zahn, Forschungen VI, S.89; W.G.Kümmel, Einleitung, S.206 (Anm.199); gegen A.Harnack, Geschichte II, 1, S.336 (Anm.). J.B.Lightfoot, Essays, S.159 gibt das umstrittene καί in seiner Übersetzung von Adv.haer. V 33,4 überhaupt nicht wieder! Dagegen hat die quellenmäßige Zugehörigkeit von V 33,3 zu Papias schon G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.91 (Anm.a) im Anschluß an Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, S.126 behauptet und daraus schon damals die Zugehörigkeit von II 22,5 zu Papias abgeleitet.

129 Gegen V.Bartlet, Papias's "Exposition", S.39ff; E.Hennecke, NTApo^2, S.481.541. O.Bardenhewer, Geschichte I, S.170 stützt sich auf Th.Zahn, Forschungen VI, S.53-94. Gegen die These von Harnack, die sich auch bei A.Ehrhard, Die altchristliche Litteratur, S.115 findet, siehe auch J. Weichselgartner, Das Papiasfragment, S.68; K.Bihlmeyer, Die apost. Väter I, S.XLVI; F.Wotke, RECA XVIII,3, Sp.972; G.Bornkamm, ThWNT VI, S.677 (Anm.169). Vgl. auch Donaldson, The Apostolic Fathers, S.401.

130 In Adv.haer. IV 27,2 werden nämlich Röm 3,23; 11,21.27,

Zu S.42-46:

in IV 27,3 die Verse I Kor 10,1ff zitiert. In Adv.haer. IV 27,4 folgen noch neben Stellen aus Mt I Kor 6,9ff; 5,1; Eph 5,6; I Kor 5,6; Röm 1,18; Lk 18,7f; II Thess 1,6ff. Trotz meiner in Anm.96 geäußerten Vorbehalte stimme ich H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.546f und H.Holtzmann, ZWTh 23, 1880, S.76f darin zu, daß die Trennung der irenäischen Presbyterüberlieferungen vom Papiaswerk dessen theologiegeschichtliche Einordnung erheblich beeinflußt.

131 Auf Grund der Tradentenkette in Adv.haer. IV 27,1 ist dies sogar wahrscheinlich!

1 Faksimile-Nachdruck, Dortmund 1978. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich meinem Vater Günther Körtner.

2 Leider nennt Schedel seine Quellen nicht. Immerhin bleibt diese Notiz sehr bemerkenswert. Ich halte es aber für abwegig, Schedel eine besondere Kenntnis irgendeiner Primärquelle zu unterstellen. Denn die Namensliste am Ende seiner Papiasnotiz scheint mir zu beweisen, daß Schedels Quelle Hieronymus, De vir.ill. 18 ist. Dort steht freilich über eine besondere Beziehung zwischen Quadratus und Papias nichts zu lesen! In De vir.ill. 19 berichtet Hieronymus lediglich, daß Quadratus ein Apostelschüler gewesen sei. Da nun das Quadratuskapitel in De vir.ill. dem über Papias unmittelbar folgt, erklärt sich meiner Meinung nach die merkwürdige Notiz Schedels am einfachsten als eine Schlußfolgerung, die er aus der Komposition des Hieronymus abgeleitet hat.

3 Vgl. J.A.Fischer, Die Apostolischen Väter, S.IX.

4 Siehe dazu auch H.Rahner, LThK^2 I, Sp.762f; J.A.Fischer, HJ 94,1974, S.157-190. Eine Aufstellung der Ausgaben bis J.B.Lightfoot (1885ff) findet sich bei A.Hauck, RE^3 I, S.741.

5 O.Bardenhewer, Geschichte I, S.80.

6 J.A.Fischer, Die Apostolischen Väter, S.IXf.

7 Vgl. J.A.Fischer, Die Apostolischen Väter, S.XI im Anschluß an Euseb, HE III 39. Dieses Urteil bemängelt nicht nur, daß Papias nach Euseb kein Apostelschüler war, sondern vor allem, daß seine Traditionen nicht apostolisch rein, sondern "getrübt" waren!! - Vorsichtig gegen Fischer an dieser Stelle H.Rahner, LThK^2 I, Sp.763, der Fischer im übrigen zustimmt.

8 Im Anschluß an Fischer B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.44.

9 Abgesehen vom Quadratusfragment handele es sich nur um Briefe, in deren Koine-Griechisch sich die "Bildung einer eigenen christlichen Gruppensprache" fortsetze. Vgl. J.A. Fischer, Die Apostolischen Väter, S.XIIf. Siehe auch H. Rahner, LThK^2 I, Sp.763.

10 Vgl. dazu H.Rahner, a.a.O., Sp.763f; B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.43f.

11 Ähnlich wie Routh bringt Hilgenfeld eine Reihe von Fragmenten mit ntl. Texten in Verbindung.

12 Bzw. post Traian.ann. 1, wie O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.89 zitieren.

13 Vgl. J.B.Pitra, Analecta Sacra II, S.XXV.

14 J.B.Lightfoot, a.a.O., S.527-535.

15 Vgl. S.26ff.

16 A.a.O., S.195-202.

17 Zu den Antilegomena aus Preuschens Sammlung (Hippolyt;

Zu S.46-51:

Vardan) siehe S.32ff.

18 Tübingen ²1956 mit einem Nachtrag von W.SCHNEEMELCHER.

19 J.A.Kleist, ACW 6, S.105-124; W.R.Schoedel, The Apostolic Fathers V, S.89-130. Schoedel hat seine Übersetzung eingehend kommentiert.

20 K.Bihlmeyer, a.a.O., S.XLVI.

21 M.J.Routh, Reliquiae Sacrae I nimmt als Fragment I: HE III 39,3f; als Fragment VI: III 39,7-9a.11-12a.14-17. Andere Teile finden sich in Rouths Anmerkungen.

22 HE III 39 zerfällt bei Hilgenfeld, ZWTh 18,1875 in folgende 8 Fragmente: I: HE III 39,15; II: 39,16; III: 39,3-4; VIII: 39,9a; IX: 39,17b; XI: 39,9b; XII: 39,17a; XIV: 39,11. Außerdem führt Hilgenfeld, a.a.O., S.261 HE III 39,11f als Pendant zu Irenäus, Adv.haer. V 33,3f an.

23 Fragment I (nach der Zählung von Migne): HE III 39,3f; II: 39,9; III: 39,14b-17.

24 Siehe dazu § 7.

25 Geringfügige Unterschiede in Orthographie oder Interpunktion bleiben meist unberücksichtigt.

26 Die auszugsweise Zusammenstellung von Papiasfragmenten bei K.Aland, Synopsis, S.531f kann wegen ihrer Unvollständigkeit unberücksichtigt bleiben. - Lediglich hingewiesen sei auch auf die Zusammenstellung von Papiastexten durch E.Hennecke, in: ders., NTApo², S.129f, die entweder übersetzt oder kurz exzerpiert sind.

27 Siehe § 7.2.

28 In § 5.1 wird deshalb der Kontext eines Fragmentes immer ein Stück weit mit zitiert.

1 Diesen Satz lassen O.v.Gebhardt/A.Harnack, Barnabae Epistula, S.87 aus.

2 Die ersten beiden Sätze fehlen bei M.J.Routh, Reliquiae Sacrae I, S.9 und A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.260, sowie J.-P.Migne, PG 5, Sp.1257.

3 A.Hilgenfeld, a.a.O., S.260 liest "dena", ebenso PG 5, Sp.1257.

4 A.Rousseau, SC 153, S.414: unoquoque.

5 "Palmite" lesen Harvey II, S.418; D.M.Massuet, PG 7,2, Sp.1213; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.87; M.J. Routh, a.a.O., S.9; J.B.Lightfoot, The Apostolic Fathers, S.522; PG 5, Sp.1257.

6 A.Rousseau, a.a.O., S.414: botruorum.

7 A.Rousseau, a.a.O., S.414 setzt "eorum" in eckige Klammern.

8 A.Rousseau, a.a.O., S.414: botruum.

9 So lesen E.Preuschen, Antilegomena, S.96; (F.X.Funk/)K.Bihlmeyer, Die apost. Väter I, S.133. Den Doppelpunkt erst nach "botrus" verlangt auch R.Reitzenstein, Historia Monachorum, Göttingen 1916, S.167. Anders Harvey II, S.418; D.M.Massuet, a.a.O., Sp.1213; J.B.Lightfoot, a.a.O., S.522; M.J.Routh, a.a.O., S.9; A.Hilgenfeld, a.a.O., S.260; P.G. 5, Sp.1257; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.87: "clamabit: Botrus ego melior sum".

10 E.Preuschen, a.a.O., S.97 verbessert "milia".

11 A.Rousseau, a.a.O., S.416 liest "dare".

12 A.Rousseau, a.a.O., S.416 liest "his".

13 A.Rousseau, a.a.O., S.416 liest "his".

14 A.Rousseau, a.a.O., S.416 liest "qui".

15 Das "et" fehlt bei E.Preuschen, a.a.O., S.97.

Zu S.51-56:

16 M.J.Routh, a.a.O., S.10; A.Hilgenfeld, a.a.O., S.261; PG 5, Sp.1258; E.Preuschen, a.a.O., S.97 lassen im Euseb-Text das ὁ aus. Zur Textkritik von Euseb, HE III 39,1 s.u.

17 Αὐτοῦ lesen Harvey II, S.418; D.M.Massuet, a.a.O., Sp.1214; P.Halloix, Vitae et Documenta I, S.636; E.Preuschen, a.a.O., S.97; M.J.Routh, a.a.O., S.10; A.Hilgenfeld, a.a.O., S.261; PG 5, Sp.1258.

18 P.Halloix, a.a.O., S.636; E.Preuschen, a.a.O., S.97; A.Hilgenfeld, a.a.O., S.261 lesen: βίβλων .

19 Das Folgende wird bei E.Preuschen, a.a.O., S.97; PG 5, Sp.1260; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.89; J.B.Lightfoot, a.a.O., S.522; A.Hilgenfeld, a.a.O., S.261; K.Bihlmeyer, a.a.O., S.134 nicht mehr zitiert.

20 J.B.Lightfoot, a.a.O., S.515; E.Preuschen, a.a.O., S.91 verbessern: Παπίας .

21 So ist mit den Handschriften A T1 M Σ Λ zu lesen. Tcm E R B D fügen fälschlich hinzu: ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων. Die nachfolgende Bemerkung über Ignatius v. Antiochien wird bei J.B.Lightfoot, a.a.O., S.515; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.99; E.Preuschen, a.a.O., S.91 nicht mehr zitiert!

22 Κατὰ τούτους [sc. χρόνους] ist mit Ph.Haeuser Übersetzung, Eusebius, KG, S.184 (Anm.120) zu lesen. E.Preuschen, Antilegomena, S.195 bezieht κατὰ τούτους auf die in HE III 34f erwähnten Bischöfe Evaristus v. Rom und Justus v. Jerusalem.

23 Καθ' ὃν [sc. καιρόν]. Zu κατὰ τοὺς αὐτοὺς, κατ' αὐτόν o.ä. bei Euseb siehe A.Harnack, Geschichte II,1, S.3-25.

24 So ist mit den Handschriften A T E R B D (vgl. Σ Λ und Fragment 6) zu lesen. Wie M Schreiben O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.89 ἐξηγήσεις.

25 E.Preuschen, a.a.O., S.92 liest βίβλων , wofür E.Schwartz in seiner Euseb-Ausgabe keine Anhaltspunkte gibt. Vgl. zu dem Irenäus-Zitat ansonsten Fragment 1. Hier noch textkritische Anmerkungen zu Anm.16: Παπίας ὁ A R B D M, ὁ Παπίας T E, Παπίας T durch Rasur; zu Anm.17: αὐτοῦ B D.

26 Wie A T E R liest A.Hilgenfeld, a.a.O., S.242 συντάξαι.

27 P.Halloix, a.a.O., S.647 liest: ὡς πολλοι .

28 Παραγινομένοις findet sich in T E R B D Σ (aus παραγενομένοις korrigiert in M). Diese Lesart bieten J.B.Lightfoot, a.a.O., S.516; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.90. Die von E. Schwartz, a.a.O., S.286 gesetzte Lesart findet sich in A .

29 Der Artikel fehlt bei P.Halloix, a.a.O., S.647.

30 Fehlt bei P.Halloix, a.a.O., S.647.

31 P.Halloix, a.a.O., S.647; M.J.Routh, a.a.O., S.8 schreiben ἅτε.

32 Ein οἱ setzen mit A: P.Halloix, a.a.O., S.647; PG 5, Sp.1256; J.B.Lightfoot, a.a.O., S.516; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.91; M.J.Routh, a.a.O., S.8. Die anschließenden Worte τοῦ κυρίου μαθηταί finden sich in allen Handschriften und werden nur in Σ nicht übersetzt. Hieronymus übersetzt "discipuli domini", Rufin (Λ) "ceterique discipuli".

33 E.Preuschen, a.a.O., S.93 schreibt ὡσὰν, ebenso J.B.Lightfoot, a.a.O., S.516.

34 E.Preuschen, a.a.O., S.93 liest γεγόμενος.

35 J.B.Lightfoot, a.a.O., S.516; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O.,

Zu S.56-59:

S.92 lesen wie A D M Βαρσαββᾶν. Βαρσαβᾶν findet sich in Tr E R B. Tc liest Βαρσάβαν, Tl Βαρραβᾶν. Rufin übersetzt "Barsabas", Σ :ברשאבת.

36 A.Hilgenfeld, a.a.O., S.266 läßt das γεγονός hinter Βαρσαβᾶν fort.

37 Wohl irrtümlich schreibt Preuschen, a.a.O., S.93 ἀδηες.

38 J.B.Lightfoot, a.a.O., S.517; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.92 lesen wie A T D M Βαρσαββᾶν.

39 So ist mit A Tl M zu lesen. T, durch Rasur korrigiert, sowie E R B D lesen εἶπον, ebenso E.Preuschen, a.a.O., S.93.

40 In HE III 39,11 läßt A.Hilgenfeld, a.a.O., S.261, der HE III 39,11f nicht als eigenständiges Fragment abdruckt, die Worte καί τινα ἄλλα μυθικώτερα fort.

41 M.J.Routh, a.a.O., S.13 fügt ein τοῦ an dieser Stelle ein.

42 A T E R lesen ἑαυτοῦ, ebenso O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.92; J.B.Lightfoot, a.a.O., S.517. Ἰδίᾳ steht in B D M.

43 So B D M Σ Λ; anders A T E R: Χριστοῦ, was E.Preuschen, a.a.O., S.93; A.Hilgenfeld, a.a.O., S.239; PG 5, Sp.1257; J.B.Lightfoot, a.a.O., S.517; M.J.Routh, a.a.O., S.13; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.92 übernehmen.

44 So Tc E R B D M. Wie A Tl lesen P.Halloix, a.a.O., S.648; A.Hilgenfeld, a.a.O., S.239; PG 5, Sp.1257; E.Preuschen, a.a.O., S.93: λόγων.

45 Fehlt bei P.Halloix, a.a.O., S.648.

46 So T E R B D. Mit A M schreiben J.B.Lightfoot, a.a.O., S.517; A.Hilgenfeld, a.a.O., S.240; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., 93; PG 5 Sp.1257: συνεγράψατο.

47 Anders lesen B D, sowie P.Halloix, a.a.O., S.648; E.Preuschen, a.a.O., S.94; PG 5, Sp.1257: ἠδύνατο.

48 PG 5, Sp.1257; M.J.Routh, a.a.O., S.14; E.Preuschen, a.a.O., S.94 haben den letzten Satz von HE III 39 nicht abgedruckt.

49 Hier steht im Griechischen τὸν πρότερον und nicht τὸ πρότερον, was E.Preuschen, Antilegomena, S.196 und Ph. Haeuser, Eusebius, KG, S.189 voraussetzen, wenn sie "das erste Mal" übersetzen.

50 E.Preuschen, Antilegomena, S.196 übersetzt κατ' αὐτόν mit "nach seiner Angabe". E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, S.15 bezieht κατ' αὐτόν ohne Anhalt am Text auf die Zeit des gar nicht selbst genannten Philippus.

51 E.Preuschen, Antilegomena, S.197 übersetzt: "Und nachdem sie gebetet hatten, sprachen sie".

52 Abweichend übersetzt E.Preuschen, Antilegomena, S.197: "... daß nach der Auferstehung von den Toten noch tausend Jahre verfließen würden und daß dann das Reich Christi in leiblicher (irdischer) Gestalt hier erscheinen werde." Preuschen bezieht die chiliastische Hoffnung also auf die Zeit nach 1ooo Jahren!

53 Die Übersetzung von J.A.Kleist, ACW 6, S.118: "When Mark became Peter's interpreter ..." deutet auf eine Vorgeschichte hin, von der wir aber durch Papias nichts erfahren.

54 Den Sinn verstellend übersetzt Ph.Haeuser, Eusebius, KG, S.191: "Ferner führt er aus dem Hebräerevangelium die Geschichte eines Weibes an ..." Daß Papias diese Geschichte dem Hebräerevangelium entnommen habe, wird von Euseb gar nicht behauptet! Für die Frage nach den schriftlichen Quellen des Papiastextes ist diese Beobachtung nicht unwichtig!

<u>Zu S.59-61:</u>

Siehe unten S.169f.

55 Die folgenden textkritischen Anmerkungen beziehen sich nur auf Abweichungen der Rekonstruktionen und ihrer Ausgaben. Vgl. dazu und zur vorliegenden Textgestalt oben S.26ff!

56 E.Preuschen, a.a.O., S.97; A.Hilgenfeld, a.a.O., S.263; J.B.Lightfoot, a.a.O., S.523; K.Bihlmeyer, a.a.O., S.136 lesen ἀπέθανε.

57 Anders Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.684: Ἰστέρον ὅτι ὁ Ἰούδας οὐκ ἐναπέθανε τῇ ἀγχόνῃ.

58 Th.Zahn, a.a.O., S.684 ergänzt: τοῦ ἀποστόλου.

59 Das δέ fehlt bei Th.Zahn, a.a.O., S.684.

60 Th.Zahn, a.a.O., S.685 liest ἐπρήσθη γάρ.

61 Th.Zahn, a.a.O., S.685; ῥαδίως διέρχεσθαι; F.Overbeck, a.a.O., S.41: διέρχεται ῥαδίως.

62 Fehlt bei Th.Zahn, a.a.O., S.685.

63 Th.Zahn, a.a.O., S.685 liest καθόλως.

64 Th.Zahn, a.a.O,, S.685 und E.Preuschen, a.a.O., S.98 lesen abweichend: ἰατρικῆς διόπτρας.

65 A.Hilgenfeld, a.a.O., S.263; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.94: εἶχεν .

66 Th.Zahn, a.a.O., S.685 liest an dieser Stelle: δι' αὐτοῦ τοὺς ἐξ ἅπαντος

67 Th.Zahn, a.a.O., S.685 läßt das τε ausfallen.

68 F.Overbeck, a.a.O., S.41 liest μόνον.

69 Th.Zahn, a.a.O., S.685: Μέτα δὲ πολλὰς.

70 F.Overbeck, a.a.O., S.41 liest: τελευτήσαντα, καὶ τοῦτο ἀπὸ τῆς ὁδοῦ ... Anders Th.Zahn, a.a.O., S.685: ... ὀσμῆς ἔρημόν τε καὶ ...

71 Th.Zahn, a.a.O., S.685: τοῦτο τὸ χωρίον.

72 Das τῆς fehlt bei Th.Zahn, a.a.O., S.685.

73 Th.Zahn, a.a.O., S.685 und F.Overbeck, a.a.O., S.42 lesen: ἐπὶ γῆς κρίσις.

74 E.Preuschen, Antilegomena, S.201 übersetzt πρηνής: "... daß er aufschwoll." Die ähnliche Bedeutung "von entzündlicher Schwellung befallen" hat F.H.Chase, JThS 13, 1912, S.278-285. 415 vorgeschlagen und fand dafür Zustimmung bei A.Harnack, ThLZ 37,1912, Sp.235-237; E.Nestle, ZNW 19,1920, S.179f; R.Harris, The American Journal of Theology 18,1914, S.127-131 und anderen Forschern. Diese Übersetzung läßt sich aber sprachlich nicht ausreichend sichern. Vgl. W.Bauer, Wb., Sp.1390. E.Haenchen, Act,S.125 (Anm.8) denkt unter Berufung auf Billerbeck II, S.595 (Chullin 56b) an einen Sturz vom Dach eines Hauses.

75 An den Worten ἐν ἰδίῳ χωρίῳ τελευτήσαντος ist überhaupt nichts unverständlich, wie J.A.Kleist, ACW 6, S.208 (Anm.24) behauptet. Vom Grundstück des Judas wird in Act 1,18 berichtet, daß es sich der Verräter für seinen "Lohn" gekauft habe. Kleists Behauptung, hier sprächen Christen in Anlehnung an Act 1,25 (Ἰούδας πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον) von Judas' Ende in der Hölle (vgl. Lk 16,28) ist schon wegen der fehlenden Textbasis barer Unsinn. Kleists Übersetzung (a.a.O., S.119): "he finally went ... to his own place" hat den Text schlichtweg mißverstanden.

76 M.J.Routh, a.a.O., S.3 liest: "episcopus in Asia".

77 M.J.Routh, a.a.O., S.3; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.100; J.B.Lightfoot, a.a.O., S.520 lassen das "et" aus.

78 Fehlt bei M.J.Routh, a.a.O., S.3.

79 M.J.Routh, a.a.O., S.3; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O.,

Zu S.61-66:

S.100; J.B.Lightfoot, a.a.O., S.520 lesen: "in ipso".
80 M.J.Routh, a.a.O., S.4; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.100; J.B.Lightfoot, a.a.O., S.520 lesen "diximus".
81 M.J.Routh, a.a.O., S.4; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.100; J.B.Lightfoot, a.a.O., S.520 lesen "quam a plerisque retulimus traditam".
82 M.J.Routh, a.a.O., S.4 liest: "epistolas".
83 Das Folgende fehlt bei E.Preuschen, a.a.O., S.95. Den letzten Satz läßt J.B.Lightfoot, a.a.O., S. 520 aus.
84 So auch M.J.Routh, a.a.O., S.4. Dagegen lesen J.B.Lightfoot, a.a.O., S.520; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.100: "caeteri".
85 Fälschlicherweise übersetzt J.B.Lightfoot, The Apostolic Fathers, S.531: "... in their authors" und meint damit die Autoren der von Papias abgewerteten Bücher!
86 Die Handschrift D ergänzt "mei". So lesen auch O.v.Gebharadt/A.Harnack, a.a.O., S.100; Vallarsi/Maffaei, PL 22, Sp.671; J.B.Lightfoot, a.a.O., S.520; E.Preuschen, a.a.O., S.95.
87 O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.101; J.B.Lightfoot, a.a.O., S.520 und E.Preuschen, a.a.O., S.95 geben den Text gekürzt wieder.
88 Ungenau J.B.Lightfoot, The Apostolic Fathers, S.530: "John the Divine".
89 M.J.Routh, a.a.O., S.15; J.B.Lightfoot, a.a.O., S.520; E. Preuschen, a.a.O., S.96; K.Bihlmeyer, a.a.O., S.137 lesen Παπίου.
90 Zu Recht zitiert M.J.Routh, a.a.O., S.15 auch den folgenden Satz, der in den übrigen Ausgaben fehlt.
91 M.J.Routh, a.a.O., S.14; J.B.Lightfoot, a.a.O., S.521; PG 5, Sp.1260; K.Bihlmeyer, a.a.O., S.137; A.Hilgenfeld, a.a.O., S.265; E.Preuschen, a.a.O., S.96 lesen Παπίας.
92 J.B.Lightfoot, a.a.O., S.521; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.94; E.Preuschen, a.a.O., S.96: οὐδὲν δέον.
93 Andreas v. Cäsarea bezieht diese Äußerungen des Papias auf Apk 12,7f, nicht auf 12,9. Es ist deshalb unberechtigt, wie J.B.Lightfoot, a.a.O., S.521; E.Preuschen, a.a.O., S.96 den Text von Apk 12,9 anzuhängen, mit dessen Zitierung bei Andreas nämlich ein neuer Sinnabschnitt beginnt. Die irrtümliche Einbeziehung von Apk 12,9 in das Papiaszitat geht übrigens auf Arethas zurück. Vgl. F.Lücke, Einleitung, S.531f!
94 In den bisherigen Ausgaben der Papiasfragmente ist der Text erst von hier ab zitiert worden.
95 Ausgelegt werden die Worte des Areopagiten: Σὺ δέ, ὦ παῖ.
96 Auf diese Worte des Areopagiten bezieht sich der folgende Abschnitt, den ich vollständig wiedergebe, wogegen er von den übrigen Papiassammlungen nur auszugsweise zitiert wird. Am unvollständigsten ist der Text in PG 5, Sp.1260.
97 Das Wort λογίων ergänzen E.Preuschen, a.a.O., S.97 und K.Bihlmeyer, a.a.O., S.138.
98 Gemeint ist Dionysius, der Areopagite, dessen zitierte Worte Maximus jetzt erläutert. Durch die verkürzte Wiedergabe des Zusammenhangs verstellt E.Preuschen, Antilegomena, S.201 den Sinn, wenn er φησιν auf Papias bezieht, obwohl dessen Name im Akkusativ erscheint!
99 Bei J.B.Pitra, Analecta Sacra II, S.160 folgt hier: εἰ δεῖ φιλαλήθως εἰπεῖν, καὶ συλλαλήσαντες ἐκ Παπίου...
100 Das ἐν setzen M.J.Routh, a.a.O., S.15; A.Hilgenfeld, a.a.O.,

Zu S.66-69:

S.267; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.95; J.B.Lightfoot, a.a.O., S.521.

101 Fehlt bei J.B.Lightfoot, a.a.O., S.521; A.Hilgenfeld, a.a.O., S.267; M.J.Routh, a.a.O., S.15; O.v.Gebhardt/A. Harnack, a.a.O., S.95.

102 Fehlt in den in Anm.101 genannten Ausgaben.

103 Fehlt in den in Anm.101 genannten Ausgaben.

104 Πρώτων lesen O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.95; J.B. Lightfoot, a.a.O., S.521; A.Hilgenfeld, a.a.O., S.267; M.J.Routh, a.a.O., S.15.

105 M.J.Routh, ebd.; A.Hilgenfeld, ebd.; J.B.Lightfoot, ebd.; O.v.Gebhardt/A.Harnack, ebd. lesen συῳδῶν.

106 PG 89, Sp.860 bietet die lateinische Version dieses Fragmentes.

107 J.A.Kleist, ACW 6, S.120: "We [!] take occasion from statements".

108 Ἐκκλησίων lesen PG 89, Sp.961; O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.95; J.B.Lightfoot, a.a.O., S.521.

109 Fehlt bei PG 89, Sp.961.

110 Gemeint ist Πάνταινος.

111 Diese Lesart ist auch PG 89, Sp.962 wahrscheinlicher, obwohl hier der eigentliche Text ἐθεωρήθησαν lautet.

112 Anders PG 89, Sp.962: ἀναφερόμενα.

113 In den hier berücksichtigten Papiasausgaben ist das Fragment nur auszugsweise abgedruckt.

114 M.J.Routh, a.a.O., S.16 und A.Hilgenfeld, a.a.O., S.267 geben das Fragment in lateinischer Version wieder (cf. PG 89, Sp.961f): "Veteres ergo ecclesiarum interpretes, Philo, inquam, philosophus, et tempore aequalis apostolis, et celebris Papias Hierapolitanus, Iohannis evangelistae discipulus, et Irenaeus Lugdunensis, et Iustinus martyr et philosophus, et Pantaenus Alexandrinus, et Clemens Stramateus, et eorum asseclae soiritualiter sunt contemplati de Christi ecclesia ea quae scripta sunt de paradiso."

115 A.Hilgenfeld, a.a.O., S.258: ἕνα .

116 A.Hilgenfeld, a.a.O., S.258: αὐτοῦ.

117 A.Hilgenfeld, a.a.O., S.258: τούτων.

118 E.Preuschen, a.a.O., S.95 liest ἐπὶ .

119 Das Folgende hat E.Preuschen, a.a.O., S.95 nicht mehr zitiert.

120 J.A.Kleist, ACW 6, S.123 übersetzt den Titel an dieser Stelle "The Lord's Gospel".

121 Während das ntl. Zitat insgesamt Mk 10,38f entspricht, stammen die Worte τὸ ποτήριόν μου πίεσθε aus Mt 20,23, was E.Preuschen, Antilegomena, S.199 offensichtlich entgangen ist, da er Mk 10,39 folgend übersetzt: "Den Kelch, den ich trinke, werdet ihr trinken". Der gleiche Fehler unterläuft J.A.Kleist, ACW 6, S.123.

122 Anders E.Preuschen, Antilegomena, S.199: "daß Johannes unter den Nachfolgern der Apostel das Martyrium erlitten habe".

123 Etwas zu frei J.A.Kleist, ACW 6, S.123: "Asia ..., among whose people he spent and endet his life at Ephesus".

124 Das Fragment wird von O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.96; J.B.Lightfoot, a.a.O., S.523; E.Preuschen, a.a.O., S.97; K.Bihlmeyer, a.a.O., S.138 in leicht gekürzter Form ediert.

125 E.Preuschen, a.a.O., S.97, der den Text erst ab ἔτι zitiert, liest μὴν .

126 Fehlt bei E.Preuschen, ebd.

Zu S.69-72:

127 E.Preuschen, ebd.: τοὺς τοῦ βίου τρόπους.
128 Auf das Zitat sind die Worte des vorausgehenden Satzes οὐμενοῦν οὐ συναποδεχόμεθα zu beziehen, unter deren Verdikt auch Dionysius v. Alexandrien fällt.
129 Fehlt bei A.Hilgenfeld, a.a.O., S.269.
130 Hier endet das Zitat bei O.v.Gebhardt/A.Harnack, a.a.O., S.103; E.Preuschen, a.a.O., S.99.
131 Hier endet der Text bei J.B.Lightfoot, a.a.O., S.524.
132 Die Passage ist recht dunkel. Was haben wir uns unter den "extremi quinque libri" vorzustellen? E.Preuschen, Antilegomena, S.202 läßt "extremis" unübersetzt. J.B.Lightfoot, The Apostolic Fathers, S.535 verwischt das Übersetzungsproblem mit seiner Übertragung: "in his five exoteric (read exegetical) books". Der Lösungsvorschlag von J.A.Kleist, ACW 6, S.124: "in the exoteric, that is, the last, portions of his five books" überzeugt schon wegen seiner grammatischen Unkorrektheit nicht. - R.Annand, SJTh 9,1956, S.58f meint, der Text spreche von einer Notiz im Einband oder Buchdeckel des Papiaswerkes. Dagegen siehe W.R.Schoedel, The Apostolic Fathers V, S.123.
133 Auf wen sich die letzten Aussagen des Fragmentes eigentlich beziehen, bleibt äußerst zweifelhaft, weshalb die letzten Sätze entweder von den Herausgebern der Papiasfragmente ausgelassen oder wie bei K.Bihlmeyer in Klammern gesetzt werden. "In the final sentence 'He' (Is) seemes to refer to Marcion as subject" (J.A.Kleist, ACW 6, S.210, Anm.46). R.Annand, SJTh 9,1956, S.60 interpunktiert: "...VERUM. MARCION HERETICUS ... ABIECTUS EST. AB IOHANNE ...". Die dunklen Worte "ab eo" und "ad eum" meinen dann in beiden Fällen Papias. Zurückhaltend dazu W.R.Schoedel, The Apostolic Fathers V, S.122.
134 So liest auch E.Preuschen, a.a.O., S.99.
135 Zum Hintergrund dieser Tradition siehe Euseb, HE III 24, bes. III 24,3.7-13.
136 PG 5, Sp.1261 liest: "Marta".
137 Fehlt bei PG 5, Sp.1262.
138 PG 5, Sp.1262: "eamdem".
139 A.Hilgenfeld, a.a.O., S.268: "Cleopae".
140 E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, S.9: "Papias wird zwar von Eusebius wegen seines massiven Chiliasmus zu den 'Einfältigen' gezählt, aber der Rest seiner Vorrede zeigt, daß er über rhetorische Kunstmittel verfügt und nach antiker Gewohnheit bestrebt war, im Proömium diese Mittel im vollen Glanz zu zeigen". Im Anschluß daran W. Larfeld, Johannes, S.19; J.Kürzinger, BZ NF 4,1960, S.25; ders., BZ NF 21,1977, S.248f; siehe auch M.Dibelius, RGG[2] IV, Sp.892f!
141 Th.Zahn, Forschungen VI, S.146 urteilt, Papias sei "ein stilistisch wenig gewandter Schriftsteller"; vgl. auch a.a.O., S.137f. Und W.Weifenbach, JPTh 3,1877, S.413 kommt es gar "puristisch" vor, "an einen kirchlichen Griechen des 2. Jahrhunderts n.Chr. den strengen Massstab attischer Sprachschärfe anlegen zu wollen". Siehe auch O.Bardenhewer, Geschichte I, S.447.
142 F.Wotke, RECA XVII,3 Sp.968 schreibt vermittelnd: "Die Vorrede zeigt ... deutliches Streben nach stilistischer Feinheit ..., aber auch einen schweren schriftstellerischen Mangel, denn die zweimalige Nennung des Namens Johannes

Zu S.72-74:

enthält die Möglichkeit eines Mißverständnisses, sofern ein und dieselbe Person gemeint ist, und eine beträchtliche Unklarheit, wenn tatsächlich zwei Personen bezeichnet werden sollten".

143 Dabei ist zu berücksichtigen, daß Verständnisschwierigkeiten keineswegs nur durch sprachliche Ungenauigkeiten seitens Papias', sondern auch durch die verkürzte Wiedergabe des Textes durch Euseb verursacht sein können. Siehe ausführlicher § 7.2!

144 So z.B. H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.371f und die Euseb-Ausgabe von Schwegler.

145 So z.B. G.E.Steitz, ThStKr 16,1843, S.67f; C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.92; Ferd.Fr.Zyro, Beleuchtung, S.6 und die Euseb-Ausgabe von Heinichen; Th.Zahn, Geschichte I,2, S.851 (Anm.1).

146 W.Weiffenbach, Das Papiasfragment, S.8; wiederum ders., JPTh 3,1877, S.342 hielt die Entscheidung für belanglos. Ihm widersprach z.B. H.Lüdemann, JPTh 5, 1879, S.371f, der meinte, die Lesart συγκατατάξαι wolle das mündlich Erfahrene mit unter die ἑρμηνεῖαι einreihen, wohingegen der unbestimmte Ausdruck συντάξαι offenlasse, was Papias auf mündlichem Wege erfahren habe (z.B. Herrenlogien). Offenbleibt die textkritische Entscheidung auch bei Th. Zahn, ThStKr 39,1866, S.670. Neuerdings aber gegen die textkritische Entscheidung von E.Schwartz siehe J.Kürzinger, BZ NF 23,1979, S.183f. Siehe dazu § 22 (Anm.8)!

147 Siehe ausführlicher § 14.

148 Diese Vermutung könnte sich auf die syrische Übersetzung der Kirchengeschichte Eusebs stützen, da hier die Worte ausgelassen sind; vgl. Anm.32!

149 Ebd.

150 A.a.O., S.341f.

151 JSBL 17,1898,S.176-183.

152 B.W.Bacon, a.a.O., S.179.

153 Essays, S.142-216.

154 Geschichte II,1, S.336ff.

155 B.W.Bacon, a.a.O., S.180.

156 A.a.O., S.182.

157 Th.Mommsen, a.a.O., S.158. Für Streichung der Worte plädieren auch Lagrange, L'Évangile selon S.Jean, S.XXXIII; Moffatt, Introduction to Lit.of N.T. (1911), S.600; vgl. G.Dix, Theol. 1932, S.10.

158 ThLBl 17,1896, Sp.465-468. Ganz ähnlich C.Erbes, ZKG 36, 1916, S.309ff, der aber den vermeintlichen späteren Einschub anders erklärt. Er wurde angeblich von einem Leser vorgenommen, der wußte, daß der Presbyter Johannes nicht der Zebedaide, sondern der Jünger, welchen Jesus (im Joh) liebhatte, war. Erstaunlicherweise gibt Erbes, a.a.O., S.317 (Anm.1) an, Haussleiters Aufsatz nicht gekannt zu haben.

159 A.a.O., Sp.467.

160 Ebd. Haussleiter stützt seine These durch den Hinweis auf eine Interpolation ἢ τί Σίμων bei Nicephorius Callist. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit haben Th.Zahn, Forschungen VI, S.146; F.Blaß, BFChTh 11,1907, S.204f der These Haussleiters zugebilligt. - C.Erbes, ZKG 36,1916, S.309 verweist darauf, daß der Johannes zwischen Jakobus und Matthäus in der Handschrift Cod.Vat.bibl.Reginensis

Zu S.74-77:

N.2077 (7.Jh.) von Hieronymus, De vir.ill. 18 fehlt.
161 Johannes, S.113ff; vgl. ders., NKZ 33,1922, S.490-512; ders., BNGJ 3,1922, S.282-285.
162 Johannes, S.127.
163 A.a.O., S.132-136. E.Bammel, RGG[3] V, Sp.48 will dagegen Larfelds Konjektur auf Johannes den Täufer beziehen!
164 W.Larfeld, a.a.O., S.128f.
165 Sie findet sich bei Lefèbvre, Recueil des inscriptions greques-chrétiennes d'Égypte, Kairo 1907, 129 n. 666,5f. Vgl. W.Larfeld, Johannes, S.131.
166 W.Larfeld, Johannes, S.133f; gegen Larfelds Konjekturvorschlag C.Erbes, ZKG 36,1916, S.303f; Belser, ThQ 97, 1915, S.162ff. Wohlwollend E.Hennecke, in: ders., NTApo[2], S.129.
167 Gegen die älteren Konjekturvorschläge siehe auch J.Chapman, John the Presbyter, S.20ff; J.Weichselgartner, Das Papiasfragment, S.45.
168 NT 1,1956, S.161-183, bes. S.171.
169 F.C.Grant, The Earliest Gospel, S.56f; vgl. H.A.Rigg, a.a.O., S.180.
170 Ich erinnere an das Petrusevangelium (NTApo[3] I, S.118-124), das Kerygma Petrou (NTApo[3] II, S.58-63), die Kerygmata Petrou (NTApo[3] II, S.63-80), die Petrusakten (NTApo[3] II, S.177-221) und die Offenbarung des Petrus (NTApo[3] II, S.468-483).
171 Vgl. Augustin, De Consensu Evangelistarum I, 3-4.
172 H.A.Rigg, a.a.O., S.171; vgl. a.a.O., S.181-183.
173 A.a.O., S.171.
174 A.a.O., S.172.
175 A.a.O., S.161. Rigg fühlt sich in seinem Unbehagen dadurch bestärkt, daß bis ins 19. Jh. hinein seit der alten Kirche niemand dem negativen Urteil über die mangelnde τάξις gefolgt sei, mit Ausnahme derer, die Papias auf der Basis der Darstellung des Euseb zitiert hätten (a.a.O., S.169ff).
176 W.Weiffenbach, Das Papiasfragment, S.20ff; ders., JPTh 3, 1877, S.336ff. Zustimmung fand Weiffenbach vor allem bei Langen, ThLBl 1875, S.99, der aber im Unterschied zu Weiffenbach 3 mündliche Quellen annimmt: 1.) Papias' eigener Unterricht bei den Presbytern, 2.) die Nachrichten der Presbyterschüler, 3.) die gegenwärtig noch greifbaren Informationen des Aristion und des Presbyters Johannes. - Gegen Weiffenbachs These, die er unabhängig von C.Leuschner, Das Evangelium St.Johannis und seine neuesten Widersacher (1873), S.75 entwickelte, der zum gleichen Ergebnis kam, siehe in älterer Zeit bes. R.A.Lipsius, Jenaer Literaturzeitung 1874, S.585; J.G.D.Martens, Papias, S.6f.94; H. Lüdemann, Literarisches Centralblatt 1875, S.130; ders., JPTh 5,1879, S.367ff; A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.244f; C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.52-54; Kattenbusch, JDTh 1875, S.342; W.Larfeld, Johannes, S.23.
177 Selbst W.Weiffenbach, JPTh 3,1877, S.343 räumt ein, seine Deutung könne "nicht ihres hypothetischen Charakters entkleidet noch auch über alle Bedenken erhoben werden", sei aber doch "sprachlich wenigstens nicht unmöglich".
178 Gegen Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.659f; ders., Forschungen VI, S.112-147; ders., Einleitung II[3], S.211; J.B.Lightfoot, Essays, S.143; E.Gutwenger, ZKTh 69,1947, S.413; J.Munck, HThR 52,1959, S.224; C.L.Leimbach, Das Papiasfragment,

Zu S.77:

S.41ff.46; J.Quasten, Initiation, S.96; O.Bardenhewer, Geschichte I, S.446; F.Wotke, RECA XVIII,3, Sp.969; A. Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.252; F.Blaß, BFChTh 11,1907, S.199.

179 So auch J.Chapman, John the Presbyter, S.25; W.Larfeld, Johannes, S.49ff; W.Weiffenbach, Das Papiasfragment, S.75f; ders., JPTh 3,1877, S.355f; Ferd.Fr.Zyro, Beleuchtung, S.4f; H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.554; Belser, ThQ 97,1915, S.179; W.Larfeld, NKZ 33,1922, S.496. - J.Weichselgartner, Das Papiasfragment, S.33 übersetzt: "Ich prüfte die Erzählungen der Presbyter" und will den gordischen Knoten zerhauen, wenn er a.a.O., S.37 behauptet: " Der Fragesatz τί - - μαθητῶν aber gibt den Zweck von ἀνέκρινον an. ... Er ist weder explikativ noch determinativ ..., weil er weder Inhalt noch Objekt von τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους bezeichnet."

180 Vgl. Anm.29! Bereits H.Ewald, Geschichte des Volkes Israel (1859), VII, S.203 (Anm.1) setzt anscheinend in seiner Übersetzung ἅτε = wie voraus. Eindeutig ist dies bei Weizsäcker, ThLZ 1876, S.110 der Fall, der ἅτε als Partikel καθάπερ nimmt. Ähnlich konstruiert J.G.D.Martens, Papias, S.29.46; dagegen J.W.Straatman, ThT 1876, S.282ff. Gegen die Deutung von ἅ τε als Partikel schon G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.74; W.Weiffenbach, Das Papiasfragment, S.96 (Anm.1); ders., JPTh 3,1877, S.412; W.Larfeld, Johannes, S.64f.

181 Grammatisch ist diese Konstruktion durchaus möglich - vgl. Blaß-Debrunner, § 300,1; W.Bauer, Wb., Sp.1159 - und keineswegs "ein primitiver philologischer Irrtum" (gegen E.Gutwenger, ZKTh 69,1947, S.413). Für die Konstruktion als indirekten Fragesatz treten u.a. ein: W.Weiffenbach, Das Papiasfragment, S.73ff.96ff; ders., JPTh 3,1877, S.406ff; G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.74f.78f; Th.Keim, Geschichte Jesu I, S.162; E.C.J.Lützelberger, Tradition, S.87f; J.H.Scholten, Apostel, S.56; W.Gaß, RE[1] VI, S.763; Aberle, ThQ 46,1864, S.16; C.Leuschner, Evangelium, S.82. In der Einzelauslegung von HE III 39,4 weichen die Autoren aber z.T. erheblich voneinander ab!

182 Der Relativsatz ist nicht auf ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν (εἶπεν) zu beziehen, wie C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.47 vorschlägt: "welcher andere Jünger des Herrn hat gesagt, was sowohl Aristion als auch der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn sagen?" Wie Leimbach konstruieren D.C.Lambot, RBen 43,1931, S.117; E.Gutwenger, ZKTh 69, 1947, S.413f. Zur Diskussion um seine These hat sich Leimbach noch einmal in RE[3] XIV., S.649 geäußert.

183 So richtig H.Holtzmann, BL III, S.355; Th.Zahn, ThStKr 39, 1866, S.660f; C.J.Riggenbach, JDTh 1868, S.327ff; H.Lüdemann, Lit.Centralblatt 1875, S.131 (im Anschluß an Holtzmann); ders., JPTh 5,1879, S.554ff; J.Chapman, John the Presbyter, S.24f. Auch W.Larfeld, Johannes, S.65ff möchte ἅ τε κτλ. auf ἀνέκρινον beziehen, definiert aber zu diesem Zweck das letzte Satzglied von HE III 39,4 als indirekten Fragesatz, der dann nicht mit τί Ἀνδρέας κτλ. koordiniert ist. Diese Konstruktion, welche einem Kompromiß zwischen den Positionen z.B. Weiffenbachs und Holtzmanns gleichkommt, befriedigt nicht, da ihr das Objekt zu ἀνέκρινον fehlt. Ein solches wird durch Larfelds Übersetzung: Ich

Zu S.77-79:

forschte "darnach, was Aristion und Johannes sagen" (a.a.O., S.65) unsachgemäß in den Text eingetragen, es sei denn, man wollte mit J.F.Bligh, TS 13,1952, S.238 das letzte Satzglied in HE III 39,4 als Ellipse auffassen. Bligh hält ἅ τε ... λέγουσιν nämlich für einen auf einer indirekten Frage basierenden Relativsatz, der einen Satz τί ἔχετε λέγειν περὶ ὧν (= τούτων ἅ) Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης λέγουσιν; ersetzt (wobei Bligh im Unterschied zu Larfeld gerade die Hinfälligkeit der These von 2 Johannes in Ephesus nachweisen will). W.Larfeld, a.a.O., S.67 beruft sich auf A.Harnack, Geschichte II,1, S.660 (Anm.2). Harnack ist freilich ein schlechter Gewährsmann, wenn er ebd. schreibt: "Ich halte es nicht für wahrscheinlich, dass der Satz ἅ τε Ἀριστίων κτλ. dem Sinn nach den πρεσβυτέρων λόγους ebenso untergeordnet ist, wie der Satz τί Ἀνδρέας κτλ., vielmehr meine ich, dass er ihm parallel ist." Da Harnack sein Urteil nicht auf einen syntaktischen Begriff bringt, hat J.Chapman, John the Presbyter, S.24, der ja für die Auffassung als Relativsatz eintritt, mindestens das gleiche Recht, sich auf Harnack zu berufen. Wie Larfeld, der seine Interpretation NKZ 33,1922, S.497 wiederholt hat, übrigens auch Belser, ThQ 97,1914, S.179f; D.C.Lambot, RBen 43,1931, S.116ff. Wenn man ἅ τε ... λέγουσιν auf ἀνέκρινον beziehen will, ist die Auffassung des Satzes als Relativsatz die nächstliegende Lösung.

1 Sofern an dieser Stelle der Papiastext mit der direkten Rede der irenäischen Presbyterüberlieferung übereinstimmt.

2 Vgl. oben S.42f.

3 Siehe S.30.

4 Siehe oben S.26ff.

5 So richtig A.Harnack, Geschichte II,1, S.665f; Th.Zahn, Forschungen VI, S.150: "Die Kirche Asiens hätte ihrem größten Heiligen ohne jeden erdenklichen Grund die Märtyrerkrone geraubt." Quasi als Ersatz für ein echtes Martyrium entstand die Legende, Johannes sei in siedendes Öl geworfen worden, ohne Schaden zu nehmen (Tertullian, De praescr.haer. 36). Siehe auch G.Delling, RGG^3 III, Sp.804. Der Hinweis von E.Schwartz, ZNW 11,1910, S.89f auf das sog. syrische Martyrologium und eine Bemerkung bei Afrahat, Hom. 21 verfängt nicht, da der Geschichtswert der Märtyrerlisten umstritten ist; gegen C.Erbes, ZKG 33,1912, S.196-222; ders., ZKG 36,1916, S.283ff; W.Bauer, in: NTApo^3 II, S.25. Vgl. dazu vor allem C.K.Barrett, Joh, S.86f; R.Schnackenburg, Joh I, S.71ff; F.-M.Braun, Jean, S.375ff; L.Morris, Studies, S.280ff; W.G.Kümmel, Einleitung, S.210.

6 Th.Zahn, Forschungen VI, S.147-151. Im Anschluß daran F. Wotke, RECA XVIII,3, Sp.972.

7 Th.Zahn, Forschungen VI, S.149f. Zahn stützt seine These mit dem Hinweis, der absolute Gebrauch des Johannesnamens beziehe sich in den Evangelien stets auf den Täufer (a.a.O., S.150, Anm.2). Dagegen mutmaßte Zahn noch 1866 (ThStKr 40, 1867, S.542), der Cod.Coisl. 305 bezöge sich sehr wohl auf den Zebedaiden. Entweder habe Papias das Wort ἀναιρεῖν an dieser Stelle weit gefaßt, oder der Abschreiber habe eine mißverständliche Vokabel des Hierapolitaners falsch interpretiert. Auch. E.Riggenbach, NKZ 32,1921, S.692-696 sucht nachzuweisen, daß bei Philippus Sidetes der Apostel

Zu S.79-80:

Johannes mit dem Täufer verwechselt worden sei und zieht für seine Analyse die Auslegungen von Hebr 11,35b bei Oecumenius, Theophylact und Euthymius Zigabenius heran und folgert (a.a.O., S.696), die Verlegung der Geburtstage des Täufers und des Apostels auf einen Termin im Breviarium apostolorum erkläre sich ebenso aus einer Verwechslung der Personen.

8 A.Harnack, Geschichte II,1, S.666; J.B.Lightfoot, Essays, S.212.

9 E.Klostermann, GCS 40, S.486.

10 So A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.259f.

11 Th.Zahn, Forschungen VI, S.148: "Es ist nicht leicht zu entscheiden, ob der Interpolator [sc. des Cod.Coisl. 305] unmittelbar aus Papias oder aus einer Excerptensammlung wie die de Boor'sche, oder geradezu aus dieser geschöpft hat." Vgl. C.de Boor, Fragmente, S.177f. Gegen die Abhängigkeit des Cod.Coisl. 305 von Philippus Sidetes macht A.Harnack, Geschichte II,1, S.166 geltend, der Cod.Barocc. 142 sei "ein blutjunger Codex". Außerdem hätte Georgius Monachus nicht auf Origenes verwiesen, wenn er selbst tatsächlich den - nach Harnack verderbten - Wortlaut auf Grund seiner Lektüre des Sidetes gebildet hätte. Unentschieden sit J.Weichselgartner, Das Papiasfragment, S.81f, der im übrigen die Stelle über das Martyrium des Apostels Johannes im Cod.Coisl. 305 für eine Interpolation hält, da dieser mehrere Kirchenväterzitate über ein frühchristliches Ende des Apostels in Ephesus enthält.

12 Gegen E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei (1904). Dabei ist seine Auslegung von Mk 10,38f (a.a.O., S.3ff) nicht unbedingt falsch. Schwartz' Kronzeuge J.Wellhausen schreibt (Mk, S.84): "Die Weissagung des Martyriums bezieht sich nicht bloß auf Jakobus, sondern auch auf Johannes, und wenn sie zur einen Hälfte unerfüllt geblieben wäre, so stünde sie schwerlich im Evangelium. Es erhebt sich also ein schweres Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der Überlieferung, daß der Apostel Johannes im hohen Alter eines nicht gewaltsamen Todes gestorben sei." Die Behauptung, Mk 10,39 solle gar nicht ein Martyrium der Zebedaiden vorhersagen (R.Schnackenburg, Joh I, S.71f; A.Feuillet, La coupe et le batême de la passion, RB 74,1967, S.360ff; vgl. ders., in: A.Robert/A.Feuillet (Hg.), Einleitung II, S.590f) ist doch recht unwahrscheinlich. Vgl. E.Haenchen, Der Weg Jesu, S.363f; E.Schweizer, Mk, S.118; J.Gnilka, Mk II, S.99ff. Problematisch ist vielmehr Schwartz' Versuch, Mk 10,38f durch Papias bestätigen zu wollen (a.a.O., S.4-24). Vgl. auch das zurückhaltende Urteil in dieser Frage bei W.G.Kümmel, Einleitung, S.209f! Wenn der Satz über das Martyrium bei Sidetes tatsächlich ein echtes Papiaszitat wäre, dann müßte bereits Papias den Johannes als θεολόγος bezeichnet haben. Schwartz, a.a.O., S.7 setzt dies voraus, woraus dann allerdings folgte, daß Papias den Apostel als Evangelisten gekannt hätte! Da sich aber eine Kenntnis des Joh bei Papias meiner Ansicht nach nicht nachweisen läßt, so folgt daraus, daß der Zusatz ὁ θεολόγος entweder nicht papianisch ist und auf Sidetes bzw. dessen Quelle zurückgeht, oder - sofern das ὅτι eine direkte Rede einleitet - daß schon diese Bezeichnung des Apostels Johannes die Unechtheit des ganzen Fragmentes beweist. -

Zu S.80-82:

E.Schwartz schlossen sich viele Autoren an, z.B. W.Bauer, Joh, S.242f; M.Dibelius, RGG[2] III, Sp.361f; R.Bultmann, RGG[3] III, Sp.849; R.M.Grant, HThR 35, 1942, S.107ff; W. Grundmann, Mk, S.218. R.Pesch, Mk II, S.159 meint dagegen, allein der Tod des Jakobus hätte zur Bildung von Mk 10,38ff ausgereicht und mache die Annahme eines frühen Martyriums des Johannes nicht erforderlich. In der Tat kann man sich fragen, ob Wellhausens Deutung von Mk 10,38f die einzige Lösung ist. Unzweifelhaft wird dort von einem Martyrium beider Zebedaiden gesprochen. Aber es läßt sich auch denken, daß Mk 10,38f ein urchristlicher Prophetenspruch ist, o.ä. und Mk ihn in sein Evangelium in der Überzeugung aufnahm, daß sich, so gewiß sich die Prophezeiung im Fall des Jakobus bereits erfüllt hatte, auch der zweite Teil des Spruches bewahrheiten würde. Die Anregung zu dieser Überlegung verdanke ich Herrn Lührmann.

13 Siehe S.33f.

13a Vgl. A.Harnack, ZNW 3,1902, S.159-166 (gegen Th.Zahn, Einleitung II[2], S.19f.214f; cf.S.22.35). Richtig auch W.G. Kümmel, Einleitung, S.69. - G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.84 und neuerdings A.Delclaux, NTS 27,1980/81, S.401ff glauben dagegen, das ὡς ἔφην in HE III 39,15 deute auf eine frühere Stelle im Papiaswerk hin, wo sich Papias schon einmal zur Abfassung des Mk geäußert habe, und entdecken diese in HE II 15. Meiner Ansicht nach bezieht sich das ὡς ἔφην aber nur auf ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος. Daß Papias diesen Rückverweis auf die Worte des Presbyters unbedingt mit ὡς ἔφη (=Johannes) hätte ausdrücken müssen, wie A.Delclaux, a.a.O., S.404 behauptet, leuchtet mir nicht ein. - Noch spekulativer ist die Behauptung von V.Bartlet, Papias's "Exposition", S.25ff, Euseb habe einen Papiasabschnitt in HE III 24 als Vorlage benutzt.

14 Gegen Ph.Vielhauer, Geschichte, S.758f. Daß Sidetes von HE IV 3,2 abhängt, hat bereits J.Chapman, John the Presbyter, S.95-101 nachgewiesen. Vgl. auch E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, S.15. A.Harnack, Geschichte II,1, 270f dagegen glaubte, daß Papias (!) die Apologie des Quadratus gelesen, jedoch mißverstanden habe, da Quadratus mit den Worten εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους von seiner eigenen Zeit gesprochen habe, die nicht - wie die des Papias - die Zeit Hadrians gewesen sei. Th.Zahn, Forschungen VI, S.110f (Anm.2) meint, Papias habe von Totenauferstehungen in ähnlichen Worten wie Quadratus gesprochen. Sidetes, der sich kurz fassen wollte, habe dann zu der Zeitangebe "bis auf Hadrian" gegriffen, weil er aus anderen Teilen des Papiaswerkes sah oder erschloß, daß Papias unter Hadrian geschrieben hatte. Vgl. weiter O.Bardenhewer, Geschichte I, S.186. Zum Ganzen siehe ausführlicher § 8.2.

15 Das ganze Quadratusfragment HE IV 3,2 lautet: τοῦ δὲ σωτῆρος ἡμῶν τὰ ἔργα ἀεὶ παρῆν· ἀληθῆ γὰρ ἦν, οἱ θεραπευθέντες, οἱ ἀναστάντες ἐκ νεκρῶν, οἳ οὐκ ὤφθησαν μόνον θεραπευόμενοι καὶ ἀνιστάμενοι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ παρόντες, οὐδὲ ἐπιδημοῦντος μόνον τοῦ σωτῆρος, ἀλλὰ καὶ ἀπαλλαγέντος ἦσαν ἐπὶ χρόνον ἱκανόν, ὥστε καὶ εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους τινὲς αὐτῶν ἀφίκοντο.

16 Vgl. unten S.146.

17 Während übrigens Papias' Apostelliste HE III 39,4 ungewöhnlicherweise mit Andreas beginnt (vgl. § 26.2), nennt Sidetes

Zu S.82:

Petrus an erster Stelle.

18 So argumentiert E.Gutwenger, ZKTh 69,1947, S.409 und folgert, da Papias die Apk, wenn er sie gekannt hätte, auch benutzt hätte, ihre Existenz ihm andererseits nicht entgangen wäre, daß Papias vor der Abfassung der Apk geschrieben habe.

19 So E.Gutwenger, ZKTh 69,1947, S.15f.

20 Vgl. Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.674; ders., Forschungen VI, S.118 (Anm.2). Genaueres über Papias' Angaben zur Apk läßt sich aus den dürftigen Worten des Andreas v. Cäsarea aber nicht pressen. "Wir besitzen den Wortlaut des Papias nicht, welchem Andreas dies Zeugnis entnommen hat, und können daher nicht entscheiden, ob Papias sich über die Person den Apokalyptikers ausdrücklich und genau ausgesprochen, oder, was jedenfalls zutrifft, die Apokalypse nur als ein hl. Buch der Offenbarungen erwähnt und Stellen derselben erörtert hat" (Th.Zahn, Geschichte I,2, S.951f). Siehe auch J.Schmid, Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes I, S.10; W.G.Kümmel, Einleitung, S.415.

21 Vgl. Irenäus, Adv.haer. V 30,3; Euseb, HE III 18,1. Dieser Datierung schließen sich u.a. an: R.H.Charles, Apk I, S.XCIff; E.Lohmeyer, Apk, S.203; J.Sickenberger, Apk, S.32; A.Wickenhauser, Apk, S.16ff; E.Lohse, Apk, S.6f (vgl. ders., Entstehung, S.144); M.E.Boismard, in: A.Robert/A.Feuillet, Einleitung II, S.662f; W.Marxen, Einleitung, S.285; O.Böcher, Johannesapokalypse, S.41. W.Bousset, Apk, S.135 setzt im Anschluß an S.Reinach Apk 6,6 mit einem Edikt Domitians von 92 n.Chr. (Suteon, Domitiani vita 7) in Beziehung, so daß die Apk um 93 n.Chr. geschrieben worden wäre. Ph.Vielhauer, Geschichte, S.503 schließt diese Möglichkeit nicht aus und versetzt die Apk in den Zeitraum von 93-95. Während alle genannten Autoren die Apk gegen Ende der Regierungszeit Domitians geschrieben denken, weichen einzelne Exegeten von dieser Mehrheitsmeinung erheblich ab. W.Hadorn, Apk, S.221f datiert die Apk um 70 n.Chr. H.Kraft, Apk, S.222 deutet die Zahl 666 aus Apk 13,18 nicht wie die Mehrzahl der Ausleger auf den Nero redivivus, sondern auf M.Nerva, so daß die Apk zwischen Juli 97 und Frühjahr 98 n.Chr. entstanden wäre. J.Becker, BZ NF 13,1969, S.101f denkt sogar an eine Entstehung der Apk in der Zeit Trajans.

22 Der Hinweis auf die Bezeugung der Apk durch Papias findet sich auch im Apk-Kommentar des Arethas v. Cäsarea (um 895 n.Chr.) wieder, wobei Arethas im Unterschied zu Andreas unter den Gewährsmännern Methodius ausläßt. Doch handelt es sich beim Kommentar des Arethas um eine relativ freie Wiedergabe des Werkes, welches Andreas schrieb. Siehe bes. H.C.M.Rettig, ThStKr 1831, S.734-776. Vgl. auch F.Lücke, Einleitung, S.525f. Zum Kommentar des Arethas siehe außerdem B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.517f. - Völlig abwegig ist B.W.Bacons Hypothese (JThS 23,1922, S.151ff), auch das Argumentum secundum Iohannem (Fragment 20) gehe im Kern auf ein echtes Papiasfragment, nämlich über die Echtheit der Apk (!) zurück. Bacon mutmaßt (a.a.O., S.150), "manifestatum" in Fragment 20 sei mit "offenbart" zu übersetzen. Papias habe seiner Leserschaft die Abfassung der Apk zu Lebzeiten des Apostels Johannes deshalb versichert, da er einerseits vom frühen Märtyrertod des Zebedaiden wußte, andererseits aber die Datierung der Apk gegen Ende

Zu S.82-85:

der Regierungszeit Domitians (Adv.haer. V 30,3) kannte. Letzte würde also die Abfassung der Apk durch den Apostel ausschließen. Papias, der Vorreiter des Chiliasmus, habe sich deshalb zur Verteidigung der Authentizität der Apk genötigt gesehen. Die ganze Rekonstruktion Bacons beruht freilich schon im Vorfeld auf zwei falschen Voraussetzungen. Denn erstens habe ich bereits die Unechtheit der Sidetesnotiz über den Tod der Zebedaiden nachgewiesen, so daß Papias sich die Abfassung der Apk durch den Apostel Johannes um 95 n.Chr. sehr wohl hätte vorstellen können. Zweitens aber kann Bacon die Kenntnis der Tradition aus Adv.haer. V 30,3 bei Papias nur unter Berufung auf die unbegründete These Harnacks von den irenäischen Presbytern vorausetzen. Vgl. § 3 (Anm.103).

23 Diese Unterscheidung innerhalb des Argumentums nimmt Th. Zahn, ThStKr 40,1867, S.541 vor (gegen Nolte, ThQ 1862, S.464ff). Vgl. Th.Zahn, Geschichte I,2, S.898ff. Auch W. Larfeld, Johannes, S.181ff führt das Argumentum als Beweis für Papias' Kenntnis des Joh ein; ebenso neuerdings A.C. Perumalil, ET 85,1974, S.365f; R.Annand, SJTh 9,1956, S.59ff. Auch C.Tischendorf, Evangelien, S.57.119 hält das Argumentum für zuverlässig. F.Overbeck, ZWTh 10,1867 hält Tischendorf vor, er hänge "eine ebenso complizirte als inhaltsschwere Frage an einen apocryphen Wisch". Daß das Argumentum völlig wertlos sei, betonen auch G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.94; A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.268 (vgl. ders., ZWTh 1865, S.77); K.L.Leimbach, RE[3] XIV, S.654. Zurückhaltender meint A.Harnack, Geschichte II,1, der (a.a.O., S.658) die Kenntnis des Joh bei Papias voraussetzt, man könne das Argumentum, sofern es tatsächlich von Papias geschrieben sei, solange nicht als Beweis einsetzen, wie wir nicht wüßten, welchen Johannes Papias hier meine (a.a.O., S.665).

24 Siehe S.174ff.

25 Vgl. A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.270; F.Overbeck, ZWTh 10,1867, S.68f.

26 Siehe S.122ff.

27 Vgl. F.Wotke, RECA XVIII,3, Sp.968.

1 Vgl. J.Munck, Tradition, S.249. Siehe zu Munck aber Anm.9!

2 Neben dem gewöhnlich Adversus haereses genannten Werk Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως blieb in armenischer Übersetzung die Darstellung der apostolischen Verkündigung , die Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος erhalten (vgl. Euseb, HE V 26). Daneben gibt es einige Fragmente, z.B. aus Briefen wie HE V 20. Die von Chr.M.Pfaff 1715 herausgegebenen sog. Pfaffschen Fragmente hat A.Harnack, TU 20,3 (1900) als Fälschungen erwiesen. Vgl. B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.112f.

3 "With Papias and Hegesippus and Dionysius of Corinth, any one is free to indulge in sweeping assertions with little fear of conviction; for we know nothing, or next to nothing, of these writers, except what Euseb himself has told us. But Euseb has also dealt with other ancient writings in relation to the Canon, as, for instance, those of Clement of Rome, of Ignatius, of Polykarp, of Irenaeus, and others; and, as these writings are still extant, we can compare their actual contents with his notices" (J.B.Lightfoot, Essays, S.39f).

Zu S.85-86:

Sehr aufschlußreich sind Lightfoots Untersuchungen (a.a.O., S.40ff) zum I Clem (HE III 37), den Ignatiusbriefen (HE III 36), zu Polykarp (HE IV 14), Justin dem Märtyrer (HE IV 18), Theophilus v.Antiochien (HE IV 24) und Irenäus (HE V 6.8). Siehe auch H.Holtzmann, ZWTh 23,1880, S.65f und J.Munck, Tradition, S.250f.

4 Besonders umstritten ist in der Forschungsgeschichte natürlich, ob Euseb - aus welchen Gründen auch immer - eine Papiasnachricht über das Joh verschwiegen hat. Daneben wird die etwaige Kenntnis des Lk und die Benutzung von Paulusbriefen bei Papias diskutiert. Siehe weiter § 25.

5 HE III 25,6 zeigt, daß Eusebs Einteilung die gewünschte begriffliche Strenge vermissen läßt. Denn während HE III 25,4 die unechten Schriften von den Antilegomena gerade abgrenzt, räumt Euseb in III 25,6 (offenbar widerwillig) ein, man könne seine bis dahin aufgeführten νόθοι vielleicht auch zu den Antilegomena aus III 25,3 rechnen.

6 Dionysius v. Alexandrien starb 264/265 n.Chr. Vgl. B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.210.

7 Vgl. Th.Zahn, Forschungen VI, S.115ff; C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.19ff.112. Interessanterweise stützt sich Euseb auf Dionysius v. Alexandrien und dessen Schrift "Über die Verheißungen" (HE VII 25), nicht aber auf die ältere antimontanistische Polemik der sog. Aloger, die Apk und Joh als Werke des Gnostikers Kerinth brandmarkten! Diese Polemik findet sich bei Gaius v.Rom nach Dionysius Bar Salibi, Comm.Apk., CSCO.S CI 1f. Vgl. H.v.Campenhausen, Entstehung, S.276f; Th.Zahn, Forschungen VI, S.118. Hätte sich Euseb z.B. auf Gaius berufen, dann hätte aber das Joh nicht mehr unter den Homologoumena in HE III 25,1 stehen dürfen! Vgl. jedoch HE III 28,1f, wo Euseb den Gaius zitiert, der Kerinth des Chiliasmus beschuldigt.

8 Siehe auch J.Munck, HThR 52,1959, S.237; O.Bardenhewer, Geschichte I, S.447. Nur die Polemik gegen Leimbach erklärt mir das unhaltbare Urteil W.Weiffenbachs, JPTh 3,1877, S.465: Ein "Ueberblick über die Zusammenhänge des cap. 39 lehrt zur Genüge, dass Euseb, in seiner Behandlung des Fragmentes <u>rein objektiv</u> zu Werke gegangen ist." Als solch objektiver Historiker habe Euseb in HE III 39 redlicherweise sein historisches Fehlurteil aus dem Chronicon revidiert (a.a.O., S.463). Auch wenn sich Eusebs Ergebnis bestätigen läßt, daß Papias von 2 Johannes sprach, so zeigen doch die Einzelheiten in HE III 39,5ff, daß Eusebs Interpretation keineswegs in allen Punkten stringent ist. Natürlich ist es auch von C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.116 überzogen, Euseb in der Johannesfrage eine "Täuschung seines kranken Auges" zu unterstellen. Aber es ist, wie wir noch sehen werden, im einzelnen durchaus umstritten, ob Euseb den Prologauszug richtig verstanden hat.

9 J.Munck, HThR 52,1959, S.226f (vgl. ders., Tradition, S.249) scheint mir diesen Zusammenhang nicht genügend zu beachten, wenn er meint, die Polemik von HE III 39,13 wolle lediglich den armen Papias mit seiner bescheidenen Intelligenz von der hinter ihm stehenden apostolischen Tradition abheben, weil Euseb in HE III 39 vor allem an dieser Tradition interessiert sei. - R.M.Grant, Papias in Eusebius' Church History, S.209-213 hat mich nicht davon überzeugen können, daß Euseb eine positive, ältere Papiasdarstellung in HE

Zu S.86-87:

III 39,1.3f.14-17 erst durch spätere, negative Nachträge in den Dienst der Kritik an der Apk gestellt habe, literarkritisch in HE III 39 also zwei Schichten mit gegensätzlicher Tendenz zu unterscheiden seien.

10 Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.676 meint, Euseb scheine sich nur auf Irenäus, Adv.haer. V 33,3f zu stützen, wenn er Papias des Chiliasmus bezichtigt. W.Larfeld, Johannes, S.19 bemerkt: "Wenn Eusebius dieser urchristlichen Hoffnung verständnislos gegenüberstand, so beweist dies nur, wie sehr sich inzwischen die Zeiten geändert hatten. Den Jugendfreund des Papias, Polykarp, schützte sein hohes Greisenalter nicht vor dem Märtyrertode; Eusebius durfte sich der Gunst des mächtigen Christenkaisers erfreuen." Larfeld verzeichnet die geschichtlichen Tatsachen. Es stimmt zwar, daß sich Euseb später der Gunst des Kaisers Konstantin erfreuen sollte, dessen Loblied er auch nach 324 n.Chr. im 10. Buch seiner Kirchengeschichte anstimmt. Nur handelt es sich dabei um einen Nachtrag, der den geschichtlichen Ereignissen nach 305 Rechnung trägt. Eusebs Kirchengeschichte erschien in 7 Büchern nämlich kurz vor Beginn der Diokletianischen Verfolgung (303 n.Chr.). Diese Verfolgung, die im Abendland schon 305 n.Chr. größtenteils abebbte, erreichte im Osten 305-311 unter Galerius und Maximinus Daza erst ihren Höhepunkt! Vgl. K.Heussi, Kompendium, S.87f; B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.218f.

11 Kritisch ist zu fragen: "On peut toutefois se demander si Irénée avait réellement besoin du mauvais exemple de Papias pour verser dans le millénarisme qui correspond si bien à certaines vues, admirables d'ailleurs, de sa théologie" (M.Jourjon, DBS VI, Sp.1106).

12 Th.Zahn, Forschungen VI, S.118 kommentiert HE III 39,12f: "Jedermann weiß aber, daß vor allem die Stelle Ap 20,1-7 und die apostolische Auktorität des Apokalyptikers die Lehre vom Millenium in der Kirche gestützt und verbreitet hat." Dies mache sich Euseb geschickt für eine implizite Kritik an der Apk zunutze. Ich mache in diesem Zusammenhang auf die große Nähe des Urteils Dionysius' v.Alexandrien über die Apk (!) in HE VII 25,4 zu Eusebs Kommentar zum papianischen Chiliasmus in HE III 39,12 aufmerksam! Dionysius schrieb seinerzeit: ἐγὼ δὲ ἀθετῆσαι μὲν οὐκ ἂν τολμήσαιμι τὸ βιβλίον, πολλῶν αὐτὸ διὰ σπουδῆς ἐχόντων ἀδελφῶν, μείζονα δὲ τῆς ἐμαυτοῦ φρονήσεως τὴν ὑπόληψιν τὴν περὶ αὐτου λαμβάνων, κεκρυμμένην εἶναί τινα καὶ θαυμασιωτέραν τὴν καθ' ἕκαστον ἐκδοχὴν ὑπολαμβάνω.

13 Vgl. § 1 (Anm.1)! Richtig auch B.de Solages, BLE 71,1970, S.3f. - Daß sich Euseb tatsächlich wegen des papianischen Chiliasmus zu solch starken Worten hinreißen ließ, kann R.Annand, SJTh 9,1956, S.57f sich nicht vorstellen. Seiner Ansicht nach muß Papias etwas geschrieben haben, was Euseb für baren Nonsens hielt. Annand findet den Stein des Anstoßes im Sidetesfragment. Euseb habe wie Sidetes bei Papias vom frühen Tode des Zebedaiden Johannes gelesen und dies für historisch falsch gehalten, was ihn schließlich ungehalten werden ließ. Mit Philippus Sidetes hat sich Annand aber eine schlechte Krücke zur Hand genommen. Vgl. oben S.79ff! - W.R.Schoedel, The Apostolic Fathers V, S.104 hält es für möglich, daß Papias sich selbst als schlichten Geist bezeichnet hätte und verweist auf die Selbstbezeich-

Zu S.87-89:

nung Victorins v. Pettau, De fabrica mundi 9 als "mens parva"! Euseb hätte dann - witzig wie er war - Papias' devote Floskel bissig persifliert.

1 J.B.Lightfoot, Essays, S.153 führt 4 Belege aus Inschriften und Münzen Phrygiens an und erwähnt neben einem bei Galen, Op. XII (ed.Kühn), S.799 genannten Arzt aus Laodicea auch einen Rabbi Papias (ebd., Anm.5). Weiter Belege des Namens Papias siehe bei W.H.P.Hatch, ZNW 12,1911, S.83. Unsicher ist der Bestand der folgenden Weihinschrift aus Dorylaion in Phrygien (CIG 3817): Δημᾶς καὶ Γάϊος ὑπερ βοῶν ἰδίων Παπίᾳ Διὶ Σωτῆρι εὐχὴν καὶ Ἡρακλῆ Ἀνικήτῳ. Siehe dazu W.Aly, RECA XVIII,3, Sp.977. J.B.Lightfoot, Essays, S.153 sieht durch diese Inschrift den Namen Papias als Beinamen des Zeus belegt.
2 Vgl. W.Larfeld, Johannes, S.9f.
3 Die Inschrift lautet: Paapia Atiedi L(uci) s(ervus) (CIL I, 2,1817). Vgl. F.Müntzer, RECA XVIII,3, Sp.965.
4 Bei Cicero heißt es: appellabis etiam Papiam (fam XVI 24,2).
5 Dieser Papias bereitet noch ungelöste Schwierigkeiten, weil er sonst (auch bei Appian) Democlares heißt. Siehe weiter F.Müntzer, RECA XVIII,3, Sp.966.
6 CIG 2788. Siehe dazu G.Lippold, RECA XVIII,3, Sp.976f.
7 Die Belege aus den ACO (hg. v. E.Schwartz) hat W.Enßlin, RECA XVIII,3, Sp.976 zusammengestellt. Zu verschiedenen Märtyrern namens Papias siehe im übrigen P.Halloix, Vitae et documenta I, S.654.
8 Der Fund ist belegt bei Mionnet, Description des médailles IV, 610 (vgl. W.Larfeld, Johannes, S.11).
9 Siehe S.52.
10 Siehe S.63f.
11 Siehe S.64.
12 Zu dieser Schreibweise siehe W.H.P.Hatch, ZNW 12,1911, S.83.
13 So auch Th.Zahn, Forschungen VI, S.109; W.Larfeld, Johannes, S.11; J.B.Lightfoot, Essays, S.153; E.Bammel, RGG³ V, Sp.47. - Ganz abwegig meint dagegen A.C.Perumalil, ET 85,1974, S.363, Papias habe laut HE III 39,17 das EvHebr gelesen und dies nur tun können, weil er ein gebürtiger Jude war!
14 Was die ältere Forschung in biographischer Hinsicht mutmaßte, kommt unten bei der Diskussion der unterschiedlichen vorgeschlagenen Lebensdaten kurz zur Sprache.
15 Vitae et documenta I, S.640.658f.
16 A.a.O., S.640.
17 Siehe neben den neueren Kommentaren z.St. vor allem A.Satake, Gemeindeordnung, S.150-155. - Im Zusammenhang der von Halloix angeführten Überlieferung möchte ich darauf hinweisen, daß der Apostel Johannes bei Clemens Alexandrinus (Quis dives salvetur 42,2 [GCS 17, S.188]) als die höchste Autorität im Gebiet um Ephesus erscheint. Johannes organisiert die Gemeinden, vervollständigt im Bedarfsfall den Klerus und setzt Bischöfe ein! Vgl. auch Canon Muratori 10 (NTApo³ I, S.19), der in bezug auf Johannes von "seinen" Bischöfen spricht. Vgl. W.Bauer, in: NTApo³ II, S.24.
18 R.Annand, SJTh 9,1956, S.48; vgl. a.a.O., S.50ff.
19 Siehe besonders unten § 33f.
20 Vgl. § 25.
21 ZKTh 69,1947, S.385-416. Vgl. im Anschluß daran B.de Solages, BLE 71,1970, S.4ff, der jedoch zurückhaltender

Zu S.89-90:

nur 110 n.Chr. als äußersten terminus ad quem nennt.

22 A.a.O., S.387.

23 Dabei setzt Gutwenger, a.a.O., S.386ff voraus, daß Irenäus ungefähr 15 Jahre alt war, als er Florinus am kaiserlichen Hof im unteren Asien sah. Der in Frage kommende Kaiser Hadrian aber besuchte Kleinasien 128 n.Chr., so daß Irenäus ca. 115 n.Chr. geboren wäre.

24 Irenäus schreibt, die Apk sei gegen Ende der Regierungszeit Domitians, und zwar σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς geschaut worden. Gutwenger, a.a.O., S.393 deutet diese Worte so, als wolle Irenäus sagen, die Apk sei noch zu Beginn seiner Generation entstanden, nicht aber, daß sie vor einem Menschenalter niedergeschrieben wurde (gegen A.Harnack, Geschichte II,1, S.330f).

25 A.a.O., S.392.

26 A.Harnack, Geschichte II,1, S.329 entscheidet sich für 142 n.Chr. als Geburtsjahr.

27 Th.Zahn, Forschungen IV, S.282.

28 E.Gutwenger, ZKTh 69,1947, S.402.

29 E.Gutwenger, a.a.O., S.403.

30 A.a.O., S.409.

31 A.Harnack, Geschichte II,1, S.321 macht wahrscheinlich, daß die Auseinandersetzung mit Florinus in die Zeit des Osterstreites fällt, in den Irenäus mindestens zweimal durch Briefe an den römischen Bischof Viktor eingegriffen habe. Der bei Euseb überlieferte Brief an Florinus dürfte somit in die Zeit ab 189/190 gehören, was dadurch noch wahrscheinlicher wird, daß wir über den Häretiker und ehedem rechtgläubigen Florinus in Adv.haer. nichts erfahren. Nach Zahns und Gutwengers Chronologie hätte Florinus ca. 80 Jahre alt sein müssen, was nicht sehr wahrscheinlich ist. Schwierigkeiten bereitet auch die Annahme, Irenäus sei schon ein alter Mann von über 60 Jahren gewesen, als er im Jahre 177/78 von der Gemeinde Lyons nach Rom gesandt wurde, um Eleutherius über den Montanismus zu informieren. Das bei Euseb, HE V 4 zitierte Empfehlungsschreiben an Eleutherius, welches den Irenäus ausweisen sollte, verrät nichts von einer langjährigen Schriftstellerei, durch die sich Irenäus bereits einen Namen gemacht hätte. Eher scheint er der römischen Gemeinde noch ganz unbekannt gewesen zu sein. Vgl. A.Harnack, Geschichte II,1, S.323f. - Ohne nähere Begründung gibt auch C.Andresen, Geschichte I, S.25 die Jahre 142-ca.200 n.Chr. als Lebenszeit des Irenäus an. Im Anschluß an Harnack siehe weiter O.Bardenhewer, Geschichte I, S.399.

32 Siehe S.82. Verständlicherweise möchte Gutwenger den Hinweis auf Andreas v. Cäsarea nicht gelten lassen. Denn bei einer Frühdatierung des Papiaswerkes "ist es klar, daß der Presbyter Johannes nur mit dem Apostel gleichen Namens identisch sein kann. ... Ist aber somit die Identität des Presbyters klargestellt, so kann nicht bezweifelt werden, wer sich im zweiten und im dritten Johannesbrief unter dem Namen des Presbyters verbirgt" (E.Gutwenger, a.a.O., S.416). Und schon zum Eingang seines Aufsatzes (a.a.O., S.385) wertet Gutwenger seine chronologische Studie als Gegengewicht zur verderblichen historischen Kritik. Vgl. § 2, Anm.21.

33 Siehe S.85ff.

34 A.C.Perumalil, ET 85,1974, S.363.

Zu S.90-92:

35 Vgl. oben S.72ff.
36 J.Munck, HThR 52,1959, S.240.
37 V.Bartlet, Papias's "Exposition", S.22. Für 110 n.Chr. entscheidet sich auch P.Gächter, Summa Introductionis in Novum Testamentum, Innsbruck 1938, S.60.
38 M.Jourjon verweist auf die Studie Gutwengers.
39 Gemeint ist H.A.Rigg, NT 1,1956, S.163, der von einer Abfassungszeit der Papiasbücher um 150 n.Chr.spricht.
40 M.Jourjon, DBS VI, Sp.1108.
41 J.Kürzinger, LThK² VIII, Sp.34.
42 Geschichte I, S.452.
43 Ebd.; gegen A.Harnack, Geschichte II,1, S.656.
44 ET 1976, S.324.
45 Geschichte I,2, S.802. Anders noch 1866 (ThStKr 39,1866, S.668): Die Abfassung des Papiaswerkes werde "dem Jahr 150 näher stehen als dem Jahr 110".
46 Ähnlich W.Larfeld, Johannes, S.13; ders., NKZ 33,1922, S.496.
47 ThQ 97,1915, S.164; ähnlich D.C.Lambot, RBen 43,1931, S.120f.
48 Das scheint mir durch den Ausdruck ἑταῖρος in Adv.haer. V 33,4 keineswegs zwingend nahegelegt zu sein! In der profanen Gräcität kann ἑταῖρος soviel wie Gefährte, Waffengefährte oder (auch religiöser) Parteigenosse, ferner Schüler, Freund oder Kumpan (im negativen Sinne) heißen. Daneben bedeutet das Wort z.B. in Josephus, Ant 11,101 soviel wie Unterbeamter oder Kollege. Vgl. dazu K.H.Rengstorf, ThWNT II, S.697. Da Polykarp und Papias beide Bischöfe waren, kann ἑταῖρος in Adv.haer. V 33,4 vielleicht mit Amtsbruder übersetzt werden. Aber auch, wenn man mehr von der Bedeutung "Freund" ausgeht, so ist damit die Gleichaltrigkeit kaum zwingend behauptet. So auch richtig E.Gutwenger, ZKTh 69,1947, S.402. Zu ἑταῖρος siehe auch W.Bauer, Wb., Sp.622.
49 Th.Zahn, Geschichte I,2, S.801; ders., Forschungen VI, S.111.
50 Th.Zahn, Forschungen VI, S.112. G.Bardy, DThC XI, Sp.1944 nennt die Jahre 120-130 als Abfassungszeit.
51 B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.52; J.Quasten, Patrology I, S.82; ders., Initiation, S.96; B.Lohse, EKL III, Sp.31.
52 Siehe C.Erbes, ZKG 36,1916, S.302; F.Wotke, RECA XVIII,3, Sp.966f; E.Bammel, RGG³ V, Sp.47; Ph.Vielhauer, Geschichte, S.758f; E.H.Hall, Papias, S.241f. F.Loofs, Theophilus, S.329 setzt sich mit dieser Lösung von A.Harnacks Spätdatierung (s.u.) ausdrücklich ab (ebd., Anm.1). W.Weiffenbach, Das Papiasfragment, S.24f und J.B.Lightfoot, Essays, S.150 (vgl. ders., The Apostolic Fathers, S.514) kommen auf diese Jahreszahlen unabhängig von dem erst 1888 veröffentlichten Sidetes-Fragment auf Grund biographischer Mutmaßungen über Papias. E.Hennecke, NTApo², S.129 nennt 140 n.Chr., ders., a.a.O., S.11 aber 150 (beidemale mit Fragezeichen) als Entstehungszeit.
53 Kirchenväterlexikon, S.407.
54 Geschichte II,1, S.356ff.
55 A.Harnack, Geschichte II,1, S.357.
56 So z.B. B.W.Bacon, JSBL 17,1898, S.176; A.Ehrhard, Die altchristliche Litteratur, S.111; Th.Mommsen, ZNW 3, 1902, S.156; E.H.Hall, Papias, S.4.241f.

Zu S.92-93:

57 A.Harnack, Geschichte II,1, S.333ff (Anm.2).656ff.
58 Siehe oben S.38ff.
59 Ohne nähere Begründung spricht H.A.Rigg, NT 1,1956, S.173 von der Abfassung des Papiaswerkes zwischen 125/30 und 160 bzw. um 150 (a.a.O., S.163). Noch weiter als Harnack ging Volkmar, Ursprung der Evangelien, S.59f; ders.Marcus, S.548f (nach H.Holtzmann, ZWTh 23,1880, S.69) mit seiner Datierung 160/167 n.Chr.
60 Geschichte II,1, S.356f.
61 Siehe dazu S.32.
62 Als Geburtsjahr wird im einzelnen vorgeschlagen: 60 n.Chr.: J.Munck, Tradition, S.254 (Anm.2); ders, HThR 52,1959, S.240; Th.Zahn, Geschichte I,2, S.801; ders., Forschungen VI, S.112; K.L.Leimbach, RE[3] XIV, S.643; 60/70 n.Chr.: J.Kürzinger, LThK[2] VIII, Sp.34; J.B.Lightfoot, Essays, S.150; 70 n.Chr.: W.Larfeld, Johannes, S.15; Th.Zahn, Forschungen VI, S.112 (als 2. Datierungsmöglichkeit neben 60 n.Chr.); F.Wotke, RECA XVIII,3, Sp.987; H.A.Rigg, NT 1, 1956, S.163; 70/85 n.Chr.: A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.237; G.Bardy, DThC XI, Sp.1944; 80 n.Chr.: Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.667f; A.Harnack, Geschichte II,1, S.358; A.Ehrhard, Die altchristliche Litteratur, S.112; 80/90 n.Chr.: E.A.Abbott, Exp. 1,1895, S.339; W.Weiffenbach, Das Papiasfragment, S.24; E.H.Hall, Papias, S.4; B.W.Bacon, JSBL 17, 1898, S.176.
63 Zum Todesjahr äußern sich lobenswerterweise nur wenige Autoren. E.Gutwenger, ZKTh 69,1947, S.402f denkt an 110 n.Chr., J.Kürzinger, LThK[2] VIII, Sp.34 an 120/130, W.Larfeld, Johannes, S.15 an 130/140, Th.Zahn, Geschichte I;2, S.801; ders., Forschungen VI, S.112 an 140. Als 2. Möglichkeit nennt Zahn, Forschungen VI, S.112 das Jahr 150 als Annäherungswert, worin ihm F.Wotke, RECA XVIII,3, Sp.967 gefolgt ist. Noch 1866 stützte sich Zahn auf die falsche Märtyrernotiz des Chronicon paschale und bestimmte 161 n. Chr. als Papias' Todesjahr (ThStKr 39,1866, S.651-653).
64 Hier ist die exegetische Phantasie so manches Interpreten beflügelt worden. Relativ zurückhaltend vermutet Th.Zahn, Forschungen VI, S.141, Papias sei schon vor 100 "durch seine gemeindeamtliche Stellung an Hierapolis gebunden" gewesen und habe von dort aus noch um 100 Erkundigungen über Aristion und den Presbyter Johannes eingezogen, weil diese nicht in Hierapolis wohnten. Recht fabulierfreudig schildert uns dagegen W.Larfeld das Leben des Papias, der - um 70 n.Chr. geboren - in seiner Jugend gemeinsam mit Polykarp den Apostel Johannes in Ephesus hörte. Kurz nach 100 bekleidete Papias in Hierapolis ein geistliches Amt und wurde - frühestens im Alter von 30/35 Jahren - Bischof daselbst, schrieb um 125 n.Chr. sein exegetisches Werk, bevor er 130/140 starb (W.Larfeld, Johannes, S.15). Etwa 90 studierte Papias Theologie (Johannes, S.26), und zwar genoß er seine Ausbildung "in Ephesus zu den Füßen der Gemeindevorsteher Aristion und Johannes" (a.a.O., S.70f). Diese beiden waren wie die bei Euseb erwähnten Presbyter Gemeindeälteste in Ephesus, die ein Presbyterkollegium bildeten, welches angehende Theologen unterrichtete (NKZ 33, 1922, S.499). "In Ephesus wird somit eine ähnliche theologische Vorbildungsanstalt - wahrscheinlich eine Gründung des Apostels Johannes - bestanden haben, wie in späterer

Zu S.93-94:

Zeit die Katechetenschule in Alexandria sie darstellte" (NKZ 33,1922, S.503). Larfeld fragt sich außerdem, ob Papias wirklich sein Lebtag nur in Hierapolis saß und sich mit den spärlichen Nachrichten gelegentlich durchreisender Presbyterschüler begnügte. "Sollte Papias während seiner anscheinend recht langen Amtszeit als Bischof von Hierapolis stets so leidend gewesen sein, daß er einen Besuch bei seinen Amtsbrüdern in den nur 10 bzw. 20 km entfernten Bischofssitzen Laodicea und Kolossä oder auch eine Reise nach der etwa 160 km (= der Eisenbahnstrecke Berlin-Leipzig oder Halle) entfernten" Bischofsstadt Ephesus "nie hätte unternehmen können, wo doch die apostolische Überlieferung am reichsten strömen mußte" (Johannes, S.44f)? Larfeld mag das nicht glauben und nimmt an, daß Papias bestimmt eine (ohne Eisenbahn!) beschwerliche Reise in Sachen Herrenüberlieferungen unternahm. Daß wir darüber in den Quellen nichts lesen, darf uns nicht weiter erstaunen, denn Papias schwieg mit Absicht über die in Kauf genommenen Strapazen seiner Sammlertätigkeit. Der im Prolog angesprochene Freund wußte ohnehin alles über Papias, "und einem weiteren Lesepublikum gegenüber mit seiner Persönlichkeit über ein unerläßliches Maß hervorzutreten, wird ihn die Bescheidenheit abgehalten haben" (Johannes, S.45). Daß Papias "in his jounger days" gereist sei, um direkt bei den Presbytern zu lernen, vermutet auch J.Munck, HThR 52,1959, S.229.

65 Vgl. A.Schoene (Hg.), Eusebii Chronicorum Libri Duo II, S.235.

66 Eine Ausnahme bildet - bei anderer Datierung (s.o.) A.C. Perumalil, ET 85,1974, S.363.

67 Siehe § 5, Anm.21.

68 Der älteste Bericht über das Martyrium des Polykarp ist das sog.Martyrium Polycarpi (hg.v. Th.Camelot, SC 10, Paris [3]1958), welches Euseb, HE IV 15 benutzt hat. E.Schwartz berechnet den 22.2.156 als Polykarps Todestag (vgl. B. Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.52). H.v.Campenhausen, RGG[3] V, Sp.449 verlegt dagegen das Martyrium in die 60er Jahre (167/68?).

69 Über Ignatius wissen wir nur etwas durch seine (bezüglich ihrer Echtheit im einzelnen umstrittenen) Briefe, durch Polykarps Schreiben an die Philipper, sowie durch Euseb. In HE III 36,3, berichtet letzterer, daß Ignatius in Rom den wilden Tieren vorgeworfen worden sei. Meist wird dieser gewaltsame Tod um 110 datiert, so z.B. B.Altaner/A. Stuiber, Patrologie, S.47; H.-W.Bartsch, RGG[3] III, Sp.667, da Euseb, Chronicorum II den Tod des Ignatius im Jahre 2123 a.Abr. ansetzt (= 109 n.Chr.). A.C.Permalil, ET 85, 1974, S.362 nimmt im Anschluß an Kelly und Lake an, Ignatius sei bereits 107/108 ums Leben gekommen. Gegenüber allen Datierungsversuchen sehr zurückhaltend ist Ph.Vielhauer, Geschichte, S.543.

70 Siehe oben S.79ff.

71 Wie man sich dann zu erklären hat, daß Sidetes eine angebliche Papiasnachricht über Begebenheiten aus der Zeit Hadrians überliefert, habe ich bereits oben S.81f erläutert.

72 Diese Forderung ist uns aus der ntl.Einleitungswissenschaft ganz geläufig.

73 Vgl. oben S.20.

Zu S.94-98:

1 Wichtigste Literatur zum phrygischen Hierapolis sind auch heute noch C.Humann/C.Cichorius/W.Judeich/F.Winter, Altertümer von Hierapolis (Jahrbuch des Kaiserl.Deutsch.Archäologischen Institutes, 4.Ergänzungsheft), Berlin 1898, sowie W.M.Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia I, Oxford 1885, S.84-121. Weitere archäologische Literatur findet man zusammengestellt bei Ruge, RECA VIII,2, Sp.1405. Die einzige Darstellung innerhalb der Papiasliteratur hat W.Larfeld, Johannes, S.1-9 gegeben.

2 Siehe dazu die knappe Übersicht bei B.Kötting, LThK^2 V, Sp.321f.

3 Dieser Name ist mit "Trogburg" zu übersetzen und rührt von der großen Anzahl von Steinsarkophagen in der dortigen Gegend her.

4 Zur Geographie siehe die recht detaillierte Karte Kleinasiens bei A.H.M.Jones, Cities, S.28.

5 So A.H.M.Jones, Cities, S.55.73.

6 Vgl. Ruge, RECA VIII,2, Sp.1404.

7 Siehe dazu A.H.M.Jones, Cities, S.54f. Aus der Zeit der Attaliden stammt ein Dekret, welches Hierapolis erstmals archäologisch belegt (Orientis Graeci Inscriptiones selectae [Hg. W.Dittenberger], S.308).

8 Vgl. C.Humann u.a., Altertümer, S.23f.

9 In der Ausgabe von A.Schoene, S.154.

10 E.Schweizer, Kol. S.19.

11 Durch Inschriften erfahren wir von verschiedenen Gilden auch anderer Wirtschaftszweige. Siehe dazu A.H.M.Jones, Cities, S.73.74 (Anm.73).

12 Vgl. A.H.M.Jones, Cities, S.73.

13 Siehe W.Larfeld, Johannes, S.5.

14 Vgl. E.Schweizer, Kol, S.20.

15 Siehe dazu W.Larfeld, Johannes, S.6ff.

16 Vgl. D.Magie, Roman Rule, S.987f; im Anschluß daran E.Schweizer, Kol, S.19f. Wohl der Heilquelle wegen wurden auch Asklepios und Hygieia in Hierapolis verehrt. Vgl. W.Larfeld, Johannes, S.5f.

17 In den Ruinen von Hierapolis sind die Überreste von Kirchen aus späterer Zeit erkennbar. Eine Inschrift berichtet vom Vorsteher einer Kirche, die dem u.a. bei Euseb, HE III 39,9 (vgl. III 31,3; V 24,2) erwähnten Philippus geweiht war (C.Humann u.a., Altertümer, Nr.24). Vgl. W.Larfeld, Johannes, S.8; B.Kötting, LThK^2 V, Sp.321f.

18 Blaß-Debrunner § 15 (Anm.2) meint, daß der Städtename in Kol 4,13 eher Ἱερᾷ πόλει als Ἱεραπόλει zu schreiben sei.

19 Kol 4,13 wird uns noch ausführlicher zu beschäftigen haben, wenn ich nach Entwicklungslinien des Christentums im Kleinasien der ersten zwei Jahrhunderte n.Chr. frage! Vgl. S.223f.

20 Vgl. B.Kötting, LThK^2 V, Sp.322.

1 Siehe S.78.81.83.

2 Siehe oben S.42f.

3 Im NT kennen wir diese Gattung aus Mt 11,5; Lk 7,22f. Vgl. dazu R.Bultmann, Geschichte, S.115, der von einer "Schilderung der Heilszeit" spricht. Zum Begriff der Heilsschilderung, der aus der atl. Forschung stammt, siehe besonders C.Westermann, Way of Promise, S.200ff.

4 Zu diesen namentlich von Dtjes gebrauchten Gattungen siehe vor allem C.Westermann, ThB 24, S.92-170; ders., EvTh 7,

Zu S.98-99:

1964, S.355-373; ders., Jes 40-66, S.13ff.

5 Vgl. R.Bultmann, Geschichte, S.8ff bes. S.56ff.

6 Siehe dazu R.Bultmann, Geschichte, S.66.

7 R.Bultmann, Geschichte, S.69f.

8 Vgl. R.Bultmann, Geschichte, S.66.

9 So richtig K.Beyschlag, TU 79, S.269.

10 Zur Literarkritik siehe besonders R.Bultmann, Geschichte, S.20f, der Mk 10,28ff als einen 2. Anhang neben Mk 10,23ff zu Mk 10,17-22 auffaßt. Dagegen nimmt M.Dibelius, Formgeschichte, S.47f an, das "Paradigma" Mk 10,17ff habe ursprünglich mit V.25 geschlossen. Im Anschluß an Bultmann z.B. R.Pesch, Mk II, S.136f. Dagegen hält J.Gnilka, Mk II, S.84 nur V.23-27 für einen Anhang zu Mk 10,17ff. Mk 10,28-31 sei dagegen eine selbständige Einheit (Mk II, S.91). W. Schmithals, Mk II, S.449f deutet zwar wie Bultmann Mk 10, 17-31 als eine Szene mit zwei Anhängen, gliedert aber V.17-23.24-27.28-30(31).

11 Zu beachten ist auch, daß sich zu Mk 10,26 Analogien in Lk 8,16-21; Mk 9,33ff; 10,41 finden. Im Unterschied zu Adv. haer. V 33,4 dient in allen diesen Texten nicht eine Anfrage der Jünger bei Jesus, sondern ein Dialog oder Streit der Jünger untereinander als Anlaß, um ein weiteres Jesuslogion anzuhängen. Vgl. R.Bultmann, Geschichte, S.356f.

12 Siehe dazu ausführlicher S.32f.

13 K.Beyschlag, TU 79, S.269.

14 Zu den Szenen Lk 1,8ff; 1,26ff führt Beyschlag, TU 79, S.269 (Anm.3) als gnostische Parallelen Epiphanius, haer. XXVI 12,2f; Pistis Sophia 61; Protev 11,1f an. Bei Protev 11,1 muß Beyschlag jedoch selbst zugeben, daß dieser Text Lk 1,26ff nachgestaltet ist. Mutmaßungen über gnostische Urformen sind aber reine Spekulation. Pistis Sophia 61 ist gegenüber Lk 1,26ff völlig sekundär. Hier kommt zwar der Geist Jesu, quasi sein himmlischer Doppelgänger, aus dem Himmel, aber doch nicht in einer Lk 1,26ff parallelen Szene! Vielmehr sucht dieser Geist seinen Bruder Jesus, der übrigens schon herangewachsen ist, während dieser mit seinem Vater Joseph den Weinberg bestellt. Von dort holt die Mutter Vater und Sohn, während der himmlische Geist solange ans Bett gefesselt wird. Maria kehrt mit Joseph und Jesus nach Hause zurück, wo sich Jesus und der himmlische Geist umarmen und so für immer eins werden. (Text bei NTApo^3 I, S.181). - Daß Mk 10,17ff in der jetzigen Fassung nicht ursprünglich ist, ergibt sich aus dem Charakter eines Apophthegmas von selbst. Doch für seine Behauptung, hinter Mk 10,17ff stehe eine Epiphanieszene, bringt Beyschlag keine Argumente bei. - Daß in Joh 3,1ff eine Epiphanieszene zu Grunde liege, muß bestritten werden. Die von Beyschlag angeführten gnostischen Belege beziehen sich nur auf Einzelzüge und können seine These insgesamt nicht stützen. Zwar liegt in Joh 3,1ff eher ein Monolog Jesu denn ein echtes Gespräch vor, und insbesondere V.13ff ist eine an V.1-12 sehr lose angeschlossene christologisch-soteriologische Rede, aber die Szene insgesamt ist vom Evangelisten selbst komponiert worden. Sie historisiert eine freie Jesusrede, wie es analog die Apophthegmata der Synoptiker tun. Es soll gar nicht bestritten werden, daß wir uns in Joh 3,1ff im Unterschied zu synoptischen Texten in einer mysteriösen Atmosphäre wiederfinden, die an Corp.

Zu S.99-100:

Herm.13 erinnert. Doch ist die vorliegende Szene vom Evangelisten im Anschluß an den hellenistischen Dialog- und Schultypus gestaltet worden, so daß wir für die Perikope selbst überlieferungsgeschichtlich keine Epiphanieszene christlicher Herkunft nachweisen können. Vgl. dazu R.Bultmann, Joh, S.92f; S.Schulz, Joh, S.52-54. Daß aber die Jesusrede losgelöst von der Szene eine Offenbarungsrede ist, soll nicht bestritten werden. Nur trägt dies für Adv.haer. V 33,3f nichts aus!

15 Vgl. R.Bultmann, Geschichte, S.260f.320ff.

16 Nikodemus repräsentiert die jüdische Synagoge und ist kein Jünger Jesu! Vgl. R.Bultmann, Joh, S.93f; S.Schulz, Joh, S.54.

17 Die wichtigsten Mißverständnisszenen des Joh sind neben Joh 3,1-13 die Perikopen Joh 2,18-22; 4,7-15; 6,52-58; 8,21f; 11,20-27; 14,1-7.

18 Zu den johanneischen Mißverständnisszenen siehe O.Cullmann, Vorträge, S.176-186.

19 K.Beyschlag, TU 79, S.270.

20 Ebd.

21 So z.B. G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.91; K.L.Leimbach, RE^3 XIV, S.653; H.J.de Jonge, BOTPYC BOHCEI, S.37f u.ö.

22 J.Donaldson, The Apostolic Fathers, S.398 meint deshalb, wenngleich zu Unrecht: "We have no express quotation from Papias which showed that he referred these statements to a millennium, or that he took them literaly."

23 Daß auch die Gerichtsbeisassen aus Apk 20,4 die auferweckten Märtyrer sind, sollte nicht bezweifelt werden. Vgl. R.H.Charles, Apk II, S.180ff; E.Lohmeyer, Apk, S.162; W.Hadorn, Apk, S.195f; H.Kraft, Apk, S.256f; E.Lohse, Apk, S.103f; O.Böcher, Johannesapokalypse, S.105. Dagegen denken W.Bousset, Apk, S.437; J.Sickenberger, Apk, S.180; A.Wickenhauser, Apk, S.147 an Christus und die Engel oder einen himmlischen Gerichtshof. Apk 20,4ff meint nur die auferstandenen Märtyrer und unterscheidet nicht 2 Klassen von Märtyrern, deren 2. Gruppe teilweise noch am Leben wäre (so richtig H.Kraft, Apk, S.257; gegen W.Bousset, Apk, S.437). - Auf Grund von Fragment 1 ist es nicht nur "soundly probable that the resurrection referred to here by Eusebius, and so by Papias, ist that of the saints alone", wie A.P. O'Hagan, TU 100, S.37 vermutet, sondern völlig sicher. Leider geht O'Hagan auf den Judasrahmen und die Redaktion des Irenäus gar nicht ein!

24 Apk 20,11ff denkt bei der 2. Auferstehung an eine allgemeine zum Weltgericht. Andernfalls wäre das Gericht über Gut und Böse ja nicht möglich. So richtig W.Bousset, Apk, S.438; R.H.Charles, Apk II, S.184; E.Lohse, Apk, S.106; H.Kraft, Apk, S.257; A.Wickenhauser, Apk, S.147. Gegen E.Lohmeyer, Apk, S.162; W.Hadorn, Apk, S.196. Der Apokalyptiker meint mit der ersten und zweiten Auferstehung immer einen leiblichen Vorgang, weshalb J.Sickenbergers Annahme abwegig ist, daß die erste Auferstehung die Himmelfahrt der Märtyrerseelen, die zweite aber die Wiederbelebung des Leibes sei (Apk, S.180f). Widersprochen werden muß auch E.Fiorenza, BiLe 13,1972, S.107-124, die die Vorstellung eines Interregnums in Apk 20 bestreitet und statt dessen glaubt, die Millenniumsvorstellung ziele auf einen Aspekt eschatologischer Erlösung ab, für den der Zeitfaktor gar keine Rolle spiele.

Zu S.101-102:

25 Übersetzung nach H.Duensing, in: NTApo[3] II, S.549f. Diese Übersetzung basiert auf der lateinischen Version der ApkPaul, da sie der vollständigste und zugleich älteste Zeuge dieser Schrift ist, die in Auszügen auch in Griechisch, Syrisch, Armenisch, Slawisch, Koptisch und Äthiopisch erhalten ist. Vgl. NTApo[3] II, S.536f. Für die Zahl 10 000 siehe zum Vergleich den griechischen Text nach der Erstausgabe von K.v. Tischendorf, Apocalypses Apocryphae, S.51: ἦν δὲ ἡ γῆ ἐκείνη λαμπροτέρα ἀργυρίου καὶ χρυσίου, καὶ ἦσαν ἐν ταῖς φοίνιξιν ἐκείναις ἀνὰ δενδράδες, καὶ μυρίοι ἀκρεμόνες καὶ μυρίοι βότρυες ἐφ' ἑκάστος κλήματος.

26 Vgl. dazu die Belege zur Bezeugung dieser Apokalypse bei Barhebraeus, Sozomenus, Augustin (In Joh.tract.98,8; Enchiridion 112f), Prudentius sowie im Decretum Gelasianum in NTApo[3] II, S.536 (Duensing). Diese Paulusapokalypse ist nicht mir der gleichnamigen aus Nag-Hammadi zu verwechseln!

27 So richtig H.Duensing, NTApo[3] II, S.538.

28 Übersetzung des folgenden Textes von E.A.W.Budge, Coptic Apocrypha, London 1913, S.348 (zitiert nach M.R.James, The Apocryphal NT, S.37). Während Budge von einer Johannesapokalypse spricht, heißt sie bei James Jakobusapokalypse. Wie H.J. de Jonge, BOTPYC BOHCEI, S.40 (Anm.12) wahrscheinlich macht, ist aber tatsächlich an einen Bruder Jesu namens Johannes gedacht, so ungewöhnlich diese Tradition auch klingt.

29 Der μετρητής, von dem auch Adv.haer. V 33,3 spricht, ist ein aus Attika stammendes Flüssigkeitsmaß. Es entspricht dem hebräischen בַּת (vgl. Josephus, Ant 8,57), von dem in äthHen 10,19 die Rede ist und faßt 72 Sextarii = 39,39 Liter. Siehe W.Bauer, WB.Sp.1018.

30 K.Beyschlag, TU 79, S.268 verweist außerdem auf eine Parallele im mandäischen Ginza. Epistula Apostolorum 42 (NTApo[3] I, S.150) kann Beyschlag meiner Ansicht nach in keiner Hinsicht als Parallele zu Adv.haer. V 33,3f anführen, weder hinsichtlich des Stoffes, noch hinsichtlich der Judasfrage aus Adv.haer. V 33,4 (vgl. K.Beyschlag, a.a.O., S.269, Anm.2).

31 Übersetzung nach G.Beer, in: APAT II, S.243. - Das sog. äthiopische Henochbuch war ursprünglich vermutlich in hebräischer bzw. aramäischer Sprache abgefaßt. Es ist (vollständig?) in einer äthiopischen Übersetzung erhalten, die ihrerseits auf einer in den ersten nachchristlichen Jh.en in Ägypten angefertigten griechischen Übersetzung basiert. Vgl. G.Beer, APAT II, S.217ff. Namentlich bei äthHen 10,19 bestehen einige Unterschiede zwischen der äthiopischen und der griechischen Fassung (siehe den Apparat z.St. APAT II, S.243). L.Gry, RB 53,1946, S.197-206 hat den Versuch unternommen, den aramäischen Originaltext zu rekonstruieren (bes. S.205). Vgl. dazu jetzt J.T.Milik The Books of Enoch (1976), S.191f.301f. Zum äthiopischen Text siehe M.A.Knibb, The Ethiopic Book of Enoch II (1978), S.91.

32 Siehe Anm.29!

33 Übersetzung nach APAT II, S.423.

34 Die Zahl 10 000 taucht ja auch bei Irenäus auf. Nach R.Harris, Exp. 3,1895, S.448f (vgl. ders., Exp. 5,1897, S.261) geht diese Zahl auf eine interpretierende Konjektur zu Gen 27,28 zurück, wo Isaak den Jakob segnet und

Zu S.102-104:

ihm die Fülle von Korn und Wein (וְרֹב דָּגָן וְתִירֹשׁ) verheißt. Ausleger hätten רִבּוֹ (= 10 000) statt רֹב gelesen. Im Anschluß an Harris B.W.Bacon, ZNW 12,1911, S.182.

35 1 כֹּר entspricht 1 חוֹמֶר und wird von Wambacq (ähnlich Galling und Nötscher) mit 393,12 Liter berechnet. Doch schwanken die neueren Berechnungen zwischen 220 und 450 Litern. Siehe dazu A.Strobel, BHH II, Sp.1163.

36 Auf die Parallelen in äthHen 10,19 und syrBar 29,5 hat schon A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.262 hingewiesen. Nicht ganz so nahestehend, aber durchaus verwandt ist ein Stück aus dem hebräischen Buch des Elias (6,4f; 3.Jh. und nicht identisch mit der ApkEl, wie de Jonge irrtümlich meint!), auf das H.J.de Jonge, BOTPYC BOHCEI, S.39 verweist. Dort wird über die Zeit der Messiasherrschaft geweissagt: "Es wird ein Malter Weizen dann neunhundert geben; desgleichen ist es bei dem Weine und dem Öl; mit wundervollen Früchten ist dann Baum um Baum behangen; es heißt ja in der Schrift: 'Ihr Berge Israels, laßt eure Zweige sprießen!' Und Israel wird essen und wird fröhlich sein an vierzig Jahre." (Übersetzung nach P.Riessler, Altjüdisches Schrifttum, S.237) - Aus der talmudischen Tradition ist ferner Ket 111b,30 anzuführen: "Du wirst (in der messianischen Zeit) keine einzige Weintraube haben, in der nicht 30 Krüge Wein wären, denn es heißt: Und Traubenblut wirst du trinken, Glutwein חָמֶר (Pausalform für חֶמֶר) Dt 32,14. Lies nicht חָמֶר sondern חוֹמֶר " (Billerbeck IV,2, S.951). Man hat Dtn 32,14 also folgendermaßen gelesen, daß man den Saft einer Traube von einem Chomer trinken werde. 1 חוֹמֶר = 393,12 Liter; vgl. Anm.35.

37 The Legends of the Jews V, Philadelphia [7]1955, S.142.

38 BOTPYC BOHCEI, S.42.

39 A.a.O., S.43ff.

40 A.a.O., S.45f.

41 H.J.de Jonge kann an sprechender Nahrung nur Fische aus einer Komödie des Dichters Crates (5. Jh. v.Chr.) anführen. Aber sprechende Fische sind keine sprechenden Früchte.

42 A.a.O., S.47f.

43 A.Rousseau, SC 153, S.415 hat das "per me" mit δι' ἐμοῦ rückübersetzt. Aber de Jonge kann unter Verweis auf jüdische Belege wahrscheinlich machen, daß im griechischen Text ἐν stand, welches der lateinische Übersetzer irrtümlich als instrumentales ἐν = בְּ auffaßte. Zu ἐν = עַל vgl. Philo, SpecLeg II 175; TestSim VI 7. Siehe H.J.de Jonge, BOTPYC BOHCEI, S.48f.

44 Vgl. Mischna Berakoth 6,8 (Billerbeck IV,2, S.636, Anm.1).

1 Gegen G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.91f: "Wie weit Eusebius Urtheil gegründet ist, daß Papias sich das tausendjährige Reich sinnlich (σωματικῶς) gedacht, indem er das in den apostolischen Berichten bildlich und mystisch Gemeinte mißverstanden habe ... dürfte aus diesem Gleichnisse nicht zu entscheiden sein ..., weil die apokalyptische Form sehr wohl die Möglichkeit offen läßt, daß dem Papias die sinnlichen Bilder Hüllen geistiger Gedanken gewesen sind." Ähnlich Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.678: "Wir können nach dem, was uns von Papias selbst erhalten ist, nicht einmal sagen, daß er einen unbiblischen fleischlichen Chiliasmus gelehrt

Zu S.104-105:

habe. Nur das steht fest, daß er, vielleicht im Gegensatz zu einer auftauchenden Gleichgültigkeit gegen diese Lehren, die eschatologische Seite des Christenthums stark betonte und das zukünftige Reich Christi als ein leibliches dachte." Siehe auch Th.Zahn, Forschungen VI, S.152f.

2 Gegen G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.92; Th.Zahn, ThStKr 39, 1866, S.676. Verkürzend ist auch K.L.Leimbach, RE[3] XIV, S.653.

3 Interessanterweise benutzt Maximus Confessor in Fragment 14 seine Vermutung, der Areopagite spiele auf Papias' Chiliasmus an, als Argument gegen die Abfassung der ps-dionysischen Schrift durch Apollinaris v. Laodicea!

4 Zur Theologie von Q siehe bes. A.W.Polag, Die Christologie der Logienquelle (1977); P.Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle ([2]1975); S.Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten (1972); G.Theißen, ZThK 70,1973, S.245ff; ders., Soziologie der Jesusbewegung (1977); D.Lührmann, Die Redaktion der Logienquelle (1969), bes. S.84ff.

5 Dazu bemerkt E.H.Hall, Papias, S.129: "It is only by force, therefore, and at the peril of much confusion and possible misunderstanding, that we remind ourselves that Papias's conception of the temporal messiahship is in all essential points that of the New Testament itself. To us this is a purely materialistic idea. Yet when we bluntly pronounce it so, we must remember that if materialistic, it ist the materialisme of the Sermon on the Mount and the Prodigal Son, the Parable of the Talents and the Good Samaritan; for it is safe to say that there is nothing in the earlier Gospels which is inconsistent with the messianic future, or does not distinctly presuppose it."

6 Es handelt sich um I Clem 50,3; Herm.vis. 1.3.4; Did 10,3; 16,6f; Polykrates v. Ephesus bei Euseb, HE V 24,5; Brief der Christen v. Lyon bei Euseb, HE V 1,63; Barn 15,4-9; 21,1; vgl. W.Bauer, RAC II, Sp.1075.

7 H.Conzelmann, I Kor, S.319f schreibt zu I Kor 15,23-28: "Während die Johannes-Apokalypse die jüdische Kombination von neuem Äon bzw. neuer Welt und vorgeschaltetem Messiasreich einfach übernimmt, baut sie Paulus so um, daß sie zum Darstellungsmittel seiner eschatologischen Intention, der Unterscheidung von Gegenwart und Zukunft wird. Er übernimmt aus dem Schema den Gedanken, daß der Tod erst am Ende des Messias-Reiches vernichtet wird. Aber er verlegt dieses Reich in die Gegenwart. Denn Christus ist auferstanden. Sein Reich füllt den Zeitraum zwischen Auferstehung und Vollendung des Heilswerkes nach der Parusie aus." Dies halte ich für eine Fehlinterpretation. A.Schweitzer, Mystik, S.90f irrt keineswegs, wie Conzelmann, a.a.O., S.320 (Anm.63) behauptet, wenn er Paulus so versteht, daß das Messiasreich noch in der Zukunft liege. Richtig ist zwar, daß Christus bereits von den Toten auferstanden ist (I Kor 15,20.23). Doch seine Herrschaft, welche die Unterwerfung aller Feinde und die Vernichtung des Todes zum Ziel hat und mit der Machtübergabe an den Vater endet (V.25-28), liegt deutlich zwischen der noch ausstehenden παρουσία und dem τέλος (V.23f). Vgl. hierzu richtig H.Lietzmann, I.II Kor, S.80f.

8 Siehe dazu die Belege bei Billerbeck III, S.824ff.

9 Vgl. die Übersicht Billerbeck III, S.826f; im Anschluß

Zu S.105-107:

daran P.Volz, Eschatologie, S.226f.

10 Namentlich Ps 90,15; Jes 23,15; Dtn 8,3 (in Verbindung mit Ps 90,15); PS 72,3; Jes 65,22; Gen 15,13 (in Verbindung mit Ps 90,15); Jes 62,5; Dtn 11,21; Jes 54,9.

11 So richtig W.Bauer, RAC II, Sp.1075f. Auch II Petr 3,8 enthält keine klare chiliastische Aussage. Zu Hebr 4,4-9 vgl. A.Strobel, Hebr, S.117; O.Michel, Hebr. S.111ff.

12 Billerbeck III, S.824.

13 Vgl. Billerbeck III, S.824 (Anm.3). Zu weiteren jüdischen Berechnungen über den Anbruch der messianischen Zeit siehe Billerbeck IV,2, S.986ff; P.Volz, Eschatologie, S.135ff.

14 Vgl. dazu W.Bousset, Religion, S.286-289. Daß äthHen 93.91 und Sib 3,652-660 als Belege für die Vorstellung vom messianischen Zwischenreich zu gelten haben, wird von P.Volz, Eschatologie, S.227 bestritten.

15 Vgl. E.Kautsch, RE[3] XVII, S.436; W.Bauer, RAC II, Sp.1075; W.Bousset, Religion, S.288f.

16 Zu den unterschiedlichen eschatologischen Vorstellungen im Judentum siehe bes. Billerbeck IV,2, S.799-976; W.Bousset, Religion, S.242ff.286f. Zur nationalen Heilszeit als Vorperiode siehe weiter P.Volz, Eschatologie, S.71-77.

17 Siehe dazu § 10, Anm.24; W.Bousset, Religion, S.272f. Allgemein zur Entwicklung der unterschiedlichen Vorstellungen von einer Totenauferstehung im Judentum siehe weiter Billerbeck IV,2, S.1166-1198; W.Bousset, Religion, S.269-274; P.Volz, Eschatologie, S.229-256, bes. S.235ff. Widersprochen werden muß darum A.Oepke, ThWNT I, S.370, der schreibt: "Wo die Lehre vom Zwischenreich herrscht, wird die zunächst interessierende Auferstehung der Gerechten an dessen Anfang, die der Gottlosen an dessen Schluß gelegt werden." Für Apk 20 läßt sich dies nicht aufrecht halten (gegen Oepke, a.a.O., S.371), und aus der jüdischen Apokalyptik fehlen hierfür die Belege, wie P.Volz, Eschatologie, S.242 zeigt.

18 Billerbeck III, S.827 rekurriert auf das 1000jährige Zwischenreich bei Rabbi Eliezer b. Hyrkanos (um 90 n.Chr.): "So ist es also durchaus wahrscheinlich, daß die 1000jährige Dauer der messianischen Periode bereits vor R.Eliezer in den jüdischen Schulen gelehrt worden ist. Die Möglichkeit, daß der Verfasser der Offenbarung Johannis die 1000 Jahre der Königsherrschaft des wiederkehrenden Christus in Anlehnung an die jüdische Tradition vom 1000jährigen Messiasreich formuliert habe, kann daher aus chronologischen Gründen nicht bestritten werden." Da der Ausspruch R.Eliezers (sofern zuverlässig bezeugt!) und Apk 20 allenfalls aus der gleichen Zeit stammen, halte ich es für besser, den Sachverhalt in der von mir vorgeschlagenen Weise zu beschreiben. Denn angesichts der verwirrenden Vielfalt von Berechnungen muß auf jeden Fall der Eindruck vermieden werden, als handele es sich bei den 1000 Jahren um eine schon vor dem Ende des 1. Jh.s n.Chr. fest geprägte oder gar mehrheitlich von den Rabbinen vertretene Tradition. - Auf das 1000jährige Reich stoßen wir auch in der ApkEl 44,1 (Riessler, Altjüdisches Schrifttum, S.125): "Er [= der Messias] herrscht dann mit den Heiligen, indem er auf und nieder steigt; auch sie sind bei den Engeln alle Zeiten mit dem Gesalbten tausend Jahre." Vgl. ApkEl 43,5.

19 Zurückhaltender meint F.Loofs, Theophilus, S.325, daß Euseb "von der weiten Verbreitung chiliastischen Denkens im 2.

Zu S.107-111:

Jahrhundert nichts wußte oder wissen wollte". Kritischer dagegen Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.677f.

20 E.Kroymann, CSEL 47, S.419ff.

21 CSEL 47, S.61.

22 PL 24, Sp.627; vgl. weitere Belege bei W.Bauer, RAC II, Sp.1077.

23 Zur Person siehe Hieronymus, De vir.ill. 80.

24 Vgl. B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.185f.

25 Bunemann u.a., PL 6, Sp.779ff.

26 PL 6, Sp.1081-1083.

27 Siehe B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.182f; J.Quasten, LThK^{2} X, Sp.775f.

28 Neben Quasten, LThK^{2} X, Sp.776 ist ausführlicher W.Bousset, Apk, S.53ff. Anders als Quasten meint Bousset, a.a.O., S.61, daß Hieronymus das Werk des Ticonius nicht gelesen habe. - Der ursprüngliche Kommentar Victorins v. Pettau wurde erst 1916 durch die Ausgabe von J.Haußleiter (CSEL 49) wieder zugänglich.

29 So J.Quasten, LThK^{2} X, Sp.776. Zum Chiliasmus Victorins siehe ausführlich K.-H.Schwarte, Vorgeschichte, S.220ff.

1 Auf die Differenzen unter den Auslegern braucht in unserem Zusammenhang nicht näher eingegangen zu werden.

2 In Lk 10,18 sagt Jesus zu seinen Jüngern: *ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα.* Vgl. Jes 14,12!

3 In Joh 12,31 wendet sich Jesus an das Volk: *νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου, νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω.*

4 Vgl. H.Kraft, Apk, S.162f.167; W.Bousset, Apk, S.340.

5 Vgl. E.Lohse, Apk, S.73; W.Bousset, Apk, S.341. Zurückhaltender meint W.Hadorn, Apk, S.133, es sei nicht sicher auszumachen, ob die Apk an einen ständigen Platz des Satans im Himmel denke, den jener nun verliere, oder ob der Satan als vorübergehender Eindringling vertrieben werde. E.Lohmeyer, Apk, S.102 macht darauf aufmerksam, daß der Sturz des Drachen <u>auf die Erde</u> im Judentum sonst nicht belegt ist und verweist dazu auf mandäische Quellen.

6 P.Maran, PG 6, Sp.452; Übersetzung bei G.Rauschen, BKV^{2} 12, S.89. Auf diese Stelle verweist F.Lücke, Einleitung, S.528; im Anschluß daran A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.166; W. Bousset, Apk, S.19 (Anm.3). Vgl. auch Athenagoras, Legat. 10.24!

7 Bei seinen Worten über die Engel dürften Papias also wohl gerade nicht Stellen wie Lk 10,18 vorgeschwebt haben! Gegen Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.679. Völlig abwegig ist der Hinweis auf Mt 18,10 bei A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.265.

8 Vgl. dazu F.Lücke, Einleitung, S.530f.

9 So auch W.Bousset, Apk, S.19f im Anschluß an Lücke; vgl. A.Hilgenfeld, ZWTh 1862, S.417.

10 F.Lücke, Einleitung, S.528.

11 H.Kraft, Apk, S.167.

12 A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.267.

13 Ebd.

14 K.L.Leimbach RE^{3} XIV, S.653; ähnlich G.D.Deeks, ET 1976, S.326; V.Bartlet, Papias's "Exposition", S.43.

15 Abwegig erscheint mir die Auslegung von H.Kraft, Apk, S.59, die im Baum des Lebens (Apk 2,7) das Kreuz und in der Frucht des Baumes das Abendmahl erblickt.

Zu S.111-115:

16 Durch den abschließenden Hinweis in Adv.haer. V 36,2 auf I Kor 15,25f gewinnt man den Eindruck, als ob die Presbyter vom Erscheinen der Heilsorte zu Beginn des Millenniums sprechen, worin sie sich von der Apk unterscheiden. Vgl. F.Loofs, Theophilus, S.336f.
17 Auf diesen Zusammenhang machen auch E.Lohse, Apk, S.26; H.Kraft (mit anderer Tendenz; vgl. Anm.15), Apk, S.59 aufmerksam.
18 Siehe dazu Billerbeck IV,2, S.1118ff.
19 Vgl. Billerbeck IV,2, S.1119.
20 Siehe aber auch § 3, Anm.104!
21 Siehe z.B. slHen 8,1-9,1; 65,9f.
22 Vgl. Billerbeck IV,2, S.1145. - Vom Paradies der Seelen behauptet Rab, daß es dort nicht Essen und Trinken gäbe. Doch fehlt es nicht an Stellen, die gegenteilige Vorstellungen vertreten (z.B. TargQoh 9,7; TargJerusch I Gen 3,24 u.ö.); vgl. Billerbeck IV,2, S.1132 (Anm.1).
23 Vgl. Billerbeck IV,2, S.1145f.
24 Vgl. B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.92.
25 Siehe besonders Passio SS. Felicitatis et Perpetuae IV 5 (SQS NF 3^4, S.37); XI (SQS NF 3^4, S.40).
26 Siehe S.42f.
27 Gegen Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.678f, der zwar zu recht auf Adv.haer. V 36,1f eingeht, aber keinen Widerspruch zu Anastasius' Ausführungen entdeckt. - Daß der Chiliasmus bei Papias wie in der Apk und im Montanismus, bei den Ebioniten, Tertullian und Justin in keiner Form das Millennium mit einer Sabattypologie oder dem Weltwochenschema verbindet, hat K.-H.Schwarte, Vorgeschichte, S.83f richtig herausgestellt, ohne allerdings auf die Papiasfragmente bei Anastasius Sinaita einzugehen.
28 G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.90.
29 Vgl. dazu K.-H.Schwarte, TRE III, S.270.
30 Meint er den Verfasser der Schrift "Über die Übereinstimmung zwischen Mose und Jesus", den Euseb, HE VI 19,10 erwähnt und mit Ammonius Sakkas verwechselt? Meint er Ammonius Sakkas selbst, oder denkt er an den Verfasser von Kommentaren zum Joh und zu Act aus Alexandrien? - An anderer Stelle spricht Anastasius übrigens von einem Ammonius, der in der 1. Hälfte des 6. Jh.s literarisch gegen die Monophysiten kämpfte. Vgl. B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.516f.
31 Dieser Tradition verdanken wir die Überlieferung der Werke Philos in christlichen Kreisen! Vgl. Euseb, HE II 16-18, bes. 17,1f.
32 Ist "De opificio hominis" oder "In Hexaemeron" von Gregor v. Nyssa gemeint?
33 J.B.Lightfoot, Essays, S.154.199.

1 Einen spricht er ja persönlich an: οὐκ ὀκνήσω δέ σοι ...!
2 S.77f.
3 Auch der Presbyter Johannes und Aristion werden ja τοῦ κυρίου μαθηταί genannt, werden aber durch den Satzbau von der ersten Gruppe von Herrenjüngern, die mit den Aposteln identisch sind, deutlich unterschieden. Die Untersuchung beschränkt sich aber zunächst auf die erste Gruppe von Herrenjüngern, da πρεσβύτερος in der zweiten Gruppe im Singular verwendet wird.

Zu S.115-116:

4 Recht gewollt versucht J.Weichselgartner, Das Papiasfragment, S.72ff nachzuweisen, daß Euseb in den Presbytern (wie Papias) Apostelschüler gesehen habe. Denn in der Paraphrase des 1. Satzes aus HE III 39,3f deute Euseb offenbar die Presbyter als Apostelschüler, in der Paraphrase des 3. Satzes aber nur scheinbar als Apostel. Dieser scheinbare Widerspruch entstehe lediglich dadurch, daß Euseb bei der Paraphrase des 3. Satzes Begriffe des Papias übernehme, sie aber auf andere Persönlichkeiten als Papias beziehe. Euseb denke also bei den Presbytern sehr wohl an Apostelschüler. Ähnlich J.Chapman, John the Presbyter, S.17ff. Unter Eusebs Einfluß verschleiert Hieronymus, De vir.ill. 18 das ganze Problem, indem er nur noch verkürzend berichtet, Papias habe versichert, die Apostel (!) zu Gewährsmännern zu haben. Die πρεσβύτεροι fallen bei Hieronymus aus dem Prologzitat völlig heraus. Aus τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας κτλ. wird bei Hieronymus: "Considerabam quid Andreas etc." Hieronymus interessiert sich nicht für die πρεσβύτεροι, sondern für den Presbyter Johannes und seine Beziehung zu den johanneischen Schriften!

5 Siehe S.37.

6 So bei E.C.J.Lützelberger, Tradition, S.80 (im Anschluß daran W.Weiffenbach; vgl. ders., JPTh 3,1877, S.416); W.Larfeld, Johannes, S.33; E.A.Abbott, Exp. 1895, S.337; A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.247f. An Wanderlehrerschaft denken dagegen C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.33; J.F.Bligh, TS 13,1952, S.239 (unter Hinweis auf HE III 39,15!); G.Theißen, Jesusbewegung, S.35. Siehe weiter § 15!

7 Darauf hat schon J.H.Scholten, Johannes, S.56 hingewiesen, der allerdings das ἔρχομαι überfrachtet: Kleinasiatische Presbyter hätten in Palästina (!) Kontakt zu Aposteln gehabt und seien von dort (!) nach Kleinasien herübergekommen. Ansonsten aber ist εἰ δέ που ... ἔλθοι in der älteren Literatur kaum unter diesem Gesichtspunkt beachtet worden.

8 So auch G.Bornkamm, ThWNT VI, S.677. - Siehe auch παρακολουθεῖν in HE III 39,15!

9 Ich muß daran erinnern, daß mein Datierungsvorschlag in § 8.2 zunächst nicht mehr als eine Arbeitshypothese ist, so daß sich die sprachliche Analyse mangels letzter chronologischer Sicherheit gar nicht im Sinne W.Weiffenbachs (JPTh 3,1877, S.356.366f) auf die christliche Literatur vor Papias beschränken läßt. Auch unabhängig davon ist Weiffenbachs Beschränkung der Analyse recht problematisch, da sie (zur Zeit Weiffenbachs leicht erklärlich) traditionsgeschichtliche Fragestellungen völlig außer acht läßt, wie noch im folgenden zu zeigen ist.

10 So schon A.Ritschl, Entstehung, S.421! Siehe weiter C.J. Riggenbach, JDTh 1868, S.326 (dagegen richtig Ferd.Fr.Zyro, Beleuchtung, S.7). Riggenbach stützt sich auf II Joh 1 und III Joh 1.

11 Vgl. auch N.Brox, I Petr, S.228 zum Verhältnis I Petr 5,1 zu Euseb, HE III 39,4.

12 Zum Folgenden sei auf den hervorragenden Artikel von G.Bornkamm, ThWNT VI, S.662-680 verwiesen, der seine Darstellung nach kanonischen und außerkanonischen Schriften gliedert. Meine knappe Übersicht orientiert sich zunächst an den bei-

Zu S.116-117:

den schon in der Profangräzität vorherrschenden Grundbedeutungen von πρεσβύτερος als Komparativ zu πρέσβυς (Belege siehe bei G.Bornkamm, ThWNT VI, S.652-654), nämlich 1.) als Bezeichnung des höheren Alters (ohne negativen Beiklang) und 2.) als Amtsbezeichnung. Wenn ich in § 13.3 die Anwendung der Vokabel auf frühchristliche "Väter" gesondert behandele, so hebe ich nur einen Spezialfall der erstgenannten Wortbedeutung hervor, die für die Erklärung des Sprachgebrauchs bei Papias besonders wichtig ist. Zum Wort πρεσβύτερος im NT siehe auch L. Coenen, TBLNT II,2, S.1009-1016.

13 Lk 15,25; Barn 13,5.

14 I Tim 5,1; I Petr 5,5; I Clem 1,3 (Gegensatz in I Clem νέοι); I Clem 3,3; I Clem 21,6.

15 Vgl. W.Bauer, WB., Sp.1388; G.Bornkamm, ThWNT VI, S.665.672.

16 So meint πρεσβύτερος in Herm vis III 12,2 (vgl. vis III 11,3) einen alten Mann. Als eine πρεσβύτερα, also als Greisin, wird in derselben Schrift die Kirche personifiziert, so in vis II 1,3; III 1,2; III 10,6.9. Sie ist λίαν πρεσβύτερα (vis III 10,3) und hat τὰς τρίχας πρεσβύτερας (vis III 10,4f; III 12,1).

17 Vgl. G.Bornkamm, ThWNT VI, S.661f. Zur Analyse siehe weiter W.G.Kümmel, ZNW 33,1934, S.105-130; R.Bultmann, Geschichte, S.15f.

18 G.Bornkamm, ThWNT VI, S.676 im Anschluß an Th.Zahn, Forschungen VI, S.83; H.v.Campenhausen, Amt, S.177f, wobei Bornkamm Campenhausen Bezeichnung "die alten 'Führer' der Kirche" (ebd.) zu Recht ablehnt.

19 Belege siehe S.37. Anders Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.654, der zwar die irenäischen Presbyter für "ehrwürdige Vertreter einer früheren Periode" hält, jedoch meint, diese Alten hätten wahrscheinlich alle in kirchlichen Ämtern gestanden. Dagegen hat A.Ritschl, Entstehung, S.419ff den Wortsinn "ehrwürdige Väter" ganz bestritten. Die Presbyterüberlieferungen hätten "für Irenäus ihre Zuverlässigkeit nur durch den amtlichen Charakter ihrer Träger ... Der Sprachgebrauch des Papias kann nicht die Grundlage für das Verständniß der klar vorliegenden Anschauung des Irenäus bilden ... Aber der Sprachgebrauch des Papias ist aus den wenigen Resten seiner Schriften nicht klar, oder es ist so viel wahrscheinlich, daß er nach 1 Petr. 5,1 die Apostel Presbyter nennt. Und was Irenäus betrifft, so beweist seine oben mitgetheilte Aeußerung adv.haer. IV, 26,4, daß er unter den Presbytern Amtspersonen versteht" (a.a.O., S.421). Ritschl schließt aus diesem vermeintlichen Befund, daß der monarchische Episkopat nicht neben, sondern aus dem Presbyter- bzw. Episkopenamt entstanden sei (a.a.O., S.419).

20 G.Bornkamm, ThWNT VI, S.678. Vgl. dazu auch H.v.Campenhausen, Amt, S.185ff.

21 Nach dem Antimontanisten aus Euseb, HE V 16,2f gebrauchte erstmals Clemens Alexandrinus die Bezeichnung "Neues Testament". Siehe dazu W.C.van Unnik, VigChr 3,1949, S.36; H.v. Campenhausen, Amt, S.221 (Anm.5).

22 Vgl. G.Bornkamm, ThWNT VI, S.679 (Anm.184). - Zu Pantänus siehe Strom I 11,2!

23 Clemens beruft sich nur allgemein auf die Lehrer und Ältesten der früheren Generationen in Protr. XI 113,1; Strom I 11,3; Ecl.proph. 11,1; 27,1.4; 50,1; De pascha nach Euseb,

Zu S.117-119:

HE VI 13,9; Hypotyposeis nach HE VI 14,4; Adumbr. zu I Joh 1,1 (Frgm. 24); vgl. H.v.Campenhausen, Amt, S.221 (Anm.3).220.

24 Siehe W.G.Kümmel, Einleitung, S.434.

25 Siehe ausführlich H.v.Campenhausen, Amt, S.221-225.

26 Siehe die Belege bei Th.Zahn, Forschungen VI, S.60; A. Harnack, TU 42,3, S.28; ders., TU 42,4, S.14.

27 Vgl. K.Müller, ZNW 28,1929, S.285ff; G.Bornkamm, ThWNT VI, S.680.

28 Vgl. H.v.Campenhausen, Amt, S.274f.

29 Zur Berufung des Hippolyt auf "Älteste" siehe A.Hamel, Kirche, S.106f. In Smyrna wurde Noët von πρεσβύτεροι exkommuniziert. Anders als G.Bornkamm, ThWNT VI, S.680 (Anm.194) sieht Hamel, a.a.O., S.172f in den πρεσβύτεροι in Contra Noëtum 1 ein aus ἐπίσκοποι (= πρεσβύτεροι) zusammengesetztes Richterkollegium.

30 Vgl. W.Bousset, Schulbetrieb, S.282-308.

31 Vgl. E.A.Abbott, Exp. 1895, S.337; E.Stauffer, ZRGG 4, 1952, S.207-214. Zur Aufnahme des jüdischen Lehrerstandes in die Gemeindeverfassung der Pseudoclementinen siehe G. Bornkamm, ThWNT VI, S.679 (Anm.189); dort weitere Literatur. - Dagegen meint J.B.Bauer, Kairos 20,1978, S.197ff im Anschluß an K.H.Rengstorf, ThWNT IV, S.457f, daß Jesu Jünger trotz formaler Analogien zum Talmud-Institut nicht mit Rabbinenschülern verglichen werden dürften. Jesus habe nicht beabsichtigt, daß die Jünger ihrerseits zu neuen Lehrern mit neuen Schülern würden. Die christliche Tradition sei nicht Überlieferung wie jede andere, sondern an einen einmaligen Anfang, das Christusgeschehen, gebundene Zeugenschaft. "Solcherart Tradition verdient weniger die Bezeichnung Tradition, als vielmehr Zeugenschaft. Zeugenschaft, die lebendig bleibt in der Gemeinschaft der Zeugen in den Kirchen" (a.a.O., S.200). Doch solche Interpretation verkennt den Gehalt von HE III 39,3f. Papias hat ein anderes Bild von christlicher Traditionssukzession als J.B.Bauer!

32 Siehe dazu W.Bousset, Schulbetrieb, S.4f.

33 Man vergegenwärtige sich nur einmal, wie vehement der verschiedentlich angegriffene Paulus auf seinem Apostolat beharrt (z.B. Gal 1 oder I Kor 10f)! Die Unsinnigkeit des Gedankens, ein Gemeindeleiter könne einen Apostel exkommunizieren, betont auch E.Käsemann, EVB I, S.175.

34 G.Bornkamm, ThWNT VI, S.671 (Anm.121) gegen E.Käsemann: "Der Einwand, dieser Presbyter sei durch die Exkommunikation eben notgedrungen zum Einzelgänger geworden, verfängt nicht; denn der Verf[asser] stellt sich mit der gleichen Würdebezeichnung bereits in dem Präskript von 2 J[oh] vor, wo noch nichts von dem Konflikt mit Diotrephes u[nd] einer Bestreitung der Autorität des Verf[assers] zu erkennen ist." Siehe weiter Anm.37!

35 Vgl. H.v.Campenhausen, Amt, S.132ff; Th.Zahn, Einleitung II[3], S.581; M.Goguel, L'église primitive, S.136f; G.Bornkamm, ThWNT VI, S.670. Ganz anders hat W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.96ff den Konflikt interpretiert. Seiner Ansicht nach vertritt der Presbyter in II.III Joh die Rechtgläubigkeit, dessen Angriff gegen die Häresie "jedoch an dem Widerstand des Ketzerhauptes Diotrephes scheitert" (a.a.O., S.97). Bekanntlich hat E.Käsemann diese These Bauers in

Zu S.119:

seiner Göttinger Antrittsvorlesung genau umgekehrt (ZThK 48, 1951, S.292-311 = EVB I, S.168-187). "Nicht als Sektenhaupt, sondern als monarchischer Bischof, der sich einem Irrlehrer gegenübersieht und dementsprechend handelt, übt Diotrephes am Presbyter und dessen Anhängern bis in die eigene Gemeinde hinein die kirchliche Disziplinargewalt aus" (EVB I, S.173f). Kann man Käsemann soweit zustimmen, so sind seine weiterreichenden Thesen aber höchst problematisch. So schon richtig R.Bultmann, Johannesbriefe, S.100 (Anm.1). K.Wengst, Johannesbriefe, S.233f hält es für "erwägenswert, die unmittelbare Herausforderung für Diotrephes in der anderen Struktur des johanneischen Kreises zu erblicken." Vgl. dazu schon A.Harnack, Über den dritten Johannesbrief, TU 15,3 (1897)! Ph.Vielhauer, Geschichte, S.480 meint vermittelnd, die "dogmatische" widerspreche der "kirchenrechtlichen" Deutung des Konfliktes in III Joh nicht. Vielmehr mache die dogmatische Interpretation die Schärfe des kirchenpolitischen Streites erst deutlich. (Ähnlich W.Marxen, Einleitung, S.273f.) Nach Wengst hat nun Diotrephes das dogmatische Anathema über den Presbyter und seine Wanderprediger nur vorgeschoben, um seine Position zu festigen, welche durch die prinzipielle Aversion des johanneischen Kreises gegen jede Gemeindehierarchie angegriffen sei. Daß sich der johanneische Kreis in eine rechtgläubige und eine gnostisierende Gruppe gespalten habe (I Joh 2,18f), mache sich Diotrephes zunutze, um den Presbyter unberechtigterweise mit den johanneischen Gnostikern in einen Topf zu werfen. - Allein, was erfahren wir aus II.III Joh wirklich über die Gemeindestruktur des johanneischen Kreises? Wir erkennen doch nicht mehr als das Wanderpredigertum einiger Leute, das noch keine Rückschlüsse auf die Organisation der beteiligten Gemeinden selbst zuläßt, will man nicht (wie offenbar Wengst es tut) Käsemanns Schlußfolgerungen in seinem oben angesprochenen Aufsatz übernehmen. Siehe weiter Anm. 37!

36 Beachte auch die ἐρχόμενοι ἀδελφοί in III Joh 3!

37 So richtig H.v.Campenhausen, Amt, S.132; G.Bornkamm, ThWNT VI, S.671f; K.Wengst, Johannesbriefe, S.231f; L.Coenen, TBLNT II/2, S.1015; R.Schnackenburg, Johannesbriefe, S.299f; R.Bultmann, Johannesbriefe, S.95; W.G.Kümmel, Einleitung, S.397f; W.Marxsen, Einleitung, S.274 gegen E.Käsemann. Käsemann (vgl. Anm.35) griff bei seiner Umkehrung der Bauerschen Thesen zu II.III Joh die Deutung von E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, S.47 auf, der ὁ πρεσβύτερος in II.III Joh als Titel auf das kirchliche Presbyteramt beziehen wollte (EVB I, S.175). Im Blick auf die Theologie der johanneischen Schriften formuliert Käsemann (a.a.O., S.178): "Der Presbyter ist ein christlicher Gnostiker, der die geradezu unvorstellbare Kühnheit besitzt, ein Evangelium des von ihm erfahrenen, in die Welt der Gnosis hineinsprechenden Christus zu schreiben. Diotrephes hat ihn als solchen diagnostiziert und daraus die von seinen Voraussetzungen notwendigen und begreiflichen Konsequenzen gezogen." Entsprechend weitreichend sind Käsemanns Folgerungen für die kirchen- un theologiegeschichtliche Stellung der johanneischen Schriften: Der exkommunizierte Presbyter habe einen eigenen kirchlichen Verband mit eigener Heidenmission gegründet. Die Lebensform war das Konventikel (EVB I,

Zu S.119-120:

S.179ff). Käsemanns Behauptungen scheinen mir freilich durch G.Bornkamm, ThWNT VI, S.671 (Anm.121) hinreichend widerlegt zu sein. Von einer Exkommunikation des Presbyters ist nirgendwo die Rede. "Tatsächlich läßt sich die Exkommunikation nicht einmal für die ortsfremden Boten des Ältesten behaupten"; lediglich von deren 'Sympatisanten' (III Joh 10). Damit ist die Annahme, der Presbyter sei eine Lehrergestalt, immer noch am wahrscheinlichsten. Zur Diskussion um Käsemanns Aufsatz siehe G.Strecker in seinem Nachtrag zu W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.306 (Anm.1). Insbesondere E.Haenchen, ThR NF 26,1960, S.267-291 lehnt Käsemanns These insgesamt zwar ab, greift aber den Gedanken auf, der Presbyter sei ein Gemeindefunktionär, und zwar ein "praeses presbyterii" gewesen (a.a.O., S.290). Für Ph.Vielhauer, Geschichte, S.480f ist ὁ πρεσβύτερος eine Altersbezeichnung, die im Vordergrund steht, aber faktisch einem Gemeindeamt des Presbyters korrespondiert.

38 Meist werden die πρεσβύτεροι hinter den ἀρχιερεῖς und γραμματεῖς aufgeführt, doch divergiert die Reihenfolge gelegentlich. Siehe Mt 16,21; 27,41; Mk 8,31; 11,27; 14,43.53; 15,1; Lk 9,22; 20,1. Vgl. Act 4,5! Nur ἀρχιερεῖς und πρεσβύτεροι finden wir in Mt 21,23; 26,3.47; 27,1.3. 12.20; 28,11f; Lk 22,52; Act 4,23; 23,14; 25,15; vgl. Act 24,1. Siehe auch οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς in EvPetr 7,25! Nur πρεσβύτεροι und γραμματεῖς erscheinen Mt 26,57; Act 6,12.

39 Vgl. G.Bornkamm, ThWNT VI, S.659. Belege siehe bei J.Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu IIB (1937), S.88-100 (= Jerusalem zur Zeit Jesu[3], S.252-264).

40 Vgl. Lk 7,3! In der älteren jüdischen Kommunalverfassung entsprach der 7köpfige Ortsvorstand zugleich dem Synagogenvorstand. Im Judentum ist der titulare Gebrauch von πρεσβύτερος aber erst spät belegt. Vgl. W.Bauer, Wb., Sp.1388, der sich noch zurückhaltender als G.Bornkamm, ThWNT VI, S.660f äußert.

41 Vgl. W.Bauer, Wb., Sp.1388f; Belege siehe bei G.Bornkamm, ThWNT VI, S.653.

42 Act 11,30; 21,18.

43 Act 15,2.4.4.22f; 16,4.

44 G.Bornkamm, ThWNT VI, S.663.

45 Siehe zur Stelle M.Dibelius, Jak, S.299ff; W.Schrage, Jak, S.55.

46 Vgl. Act 14,23; 20,17-38!

47 Vgl. die Ermahnungen an Sklaven/Herren I Petr 2,18ff und Frauen/Männer I Petr 3,1ff.

48 "Vor allem aus V.2-3 ergibt sich eindeutig, daß 'Älteste' hier eine Amtsbezeichnung ist" (W.Schrage, I Petr, S.113). Siehe auch G.Bornkamm, ThWNT VI, S.665; N.Brox, I Petr, S.225ff; K.H.Schelkle, Petr, S.127ff.

49 Siehe G.Bornkamm, ThWNT VI, S.655.

50 Vgl. hierzu IgnPhld 5,1, wo die Apostel, die Ignatius im übrigen ja von den Presbytern deutlich unterscheidet und ihnen nur als Doppelgängern der himmlischen Hierarchie zuordnet, als "Presbyterium der Kirche" bezeichnet werden. - N.Brox, I Petr, S.228f nimmt an, daß sich hinter dem Titel συμπρεσβύτερος der wirkliche Autor des I Petr verberge, der tatsächlich ein Presbyter gewesen sei und an dieser Stelle inkonsequenterweise die Petrusfiktion für einen

Zu S.120-121:

Moment durchbrochen habe! Dagegen scheint mir I Petr weniger das Werk eines Einzelnen als einer Gruppe zu sein. Vgl. neuerdings J.H.Elliot, Peter, S.250ff (wenngleich ich Elliots These im ganzen ablehne). L.Goppelt, I Petr, S.319 verweist auf Act 20,18-22.31 sowie II Tim und vermutet hinter I Petr 5,1-5 einen "bereits durch die Tradition vorgegebene[n] Topos", der das Verhältnis des "als grundlegend anerkannten Apostolats zu den zunächst unabhängig von ihm entstandenen Ämtern der Ortsgemeinden" reflektiere. Anders als G.Bornkamm, ThWNT VI, S.666 nimmt Goppelt, a.a.O., S.320 aber an, daß I Petr 5,1ff eine ältere Gemeindeverfassung als Act 20 widerspiegele. Mir leuchtet dann freilich nicht ein, wie man dann I Petr 5,1 einen geprägten Topos unterstellen kann.

51 In vorchristlicher Literatur findet sich das Wort nur in dem atl.-apokryphen Buch Sus 50 (Θ). - Πρεσβύτερος als Amtsbezeichnung in den Pastoralbriefen I Tim 5,17.19; Tit 1,5.

52 Vgl. I Tim 5,17 mit I Tim 3,2.5; vgl. Tit 1,5f mit Tit 1,7-9!

53 Siehe dazu M.Dibelius, Past, S.46f; G.Bornkamm, ThWNT VI, S.667f. Gegen L.Coenen, TBLNT II/2, S.1015, der Presbyter und Episkopen in den Past für identisch hält.

54 Πρεσβύτεροι als Gemeindebeamte in I Clem 44,5; 47,6; 54,2; 57,1.

55 In I Clem 42.44 wird das Presbyteramt über die Apostel und Christus direkt von Gott abgeleitet. Vgl. G.Bornkamm, ThWNT VI, S.673.

56 Siehe dazu G.Bornkamm, ThWNT VI, S.674.

57 Zitiert nach der Ausgabe von J.A.Fischer, Die apostolischen Väter, S.210.

58 Zur Stellung der πρεσβύτεροι bei Ignatius und Polykarp siehe weiter G.Bornkamm, ThWNT VI, S.674ff.

59 Vgl. H.v.Campenhausen, Amt, S.130 (Anm.1).

60 Apk 4,4.10; 5,5.6.8.11.14; 7,11.13; 11,16; 14,3; 19,4.

61 Sie sitzen auf Thronen (Apk 4,4; 11,16) in weißen Gewändern und mit goldenen Kränzen geschmückt (Apk 4,4).

62 G.Bornkamm, ThWNT VI, S.668f.

63 A.Satake, Gemeindeordnung, S.137ff; bes. S.147ff. Im Anschluß daran L.Coenen, TBLNT II/2, S.1015.

64 Gegen J.Michl, Die 24 Ältesten, S.38; H.v.Campenhausen, Amt, S.90. Völlig verfehlt ist die Interpretations Belsers (ThQ 97,1915, S.173f). Er deutet den Gemeindeengel Apk 2,1 als ἐπίσκοπος, der an der Spitze des ephesinischen Presbyteriums (Act 20,17!) stünde. Die Verhältnisse in Ephesus entsprächen im Prinzip denen in Jerusalem, wo Jakobus der ἐπίσκοπος des dortigen Presbyteriums gewesen sei. Ähnlich lägen die Verhältnisse in I Clem und den Ignatiusbriefen.

65 Vgl. z.B. I Reg 22,19; Ps 89,8; Hi 1,6; 2,1; Dan 7,9f; äthHen 1,4.9; 47,3ff; 60,2.

66 Einer der πρεσβύτεροι fungiert in Apk 5,5; 7,13 als angelus interpres und wird vom Apokalyptiker mit κύριος angeredet (Apk 7,14). H.Kraft, Apk, S.97 mutmaßt: "Der Presbytertitel ist wie 2 Kor 5,20 von πρεσβεύω 'ich bin Gesandter' abgeleitet. Die 24 Gesandten und Zeugen Gottes sind Märtyrer, die für ihr Martyrium gekrönt wurden." Kraft fühlt sich an die 24 atl. Propheten in den Vitae Prophetarum erinnert und schreibt deshalb zum angelus interpres in Apk 7,13: "Als Angelus interpres fungiert, genau wie 5,5 einer der

Zu S.121-122:

Presbyter, d.h. der alttestamentlichen Propheten." Ich halte dagegen die von mir nachgezeichnete Argumentation zugunsten himmlischer Engelwesen für überzeugender. Vgl. dazu auch W.Bousset, Apk, S.245-247 (im Anschluß an Gunkel); E.Lohse, Apk, S.38; E.Lohmeyer, Apk, S.46f; W.Hadorn, Apk, S.70f.

67 Siehe dazu F.Boll, Aus der Offenbarung Johannis, S.16-29.35f.

68 Vgl. E.Lohse, Apk, S.38; G.Bornkamm, ThWNT VI, S.669. W. Bousset, Apk, S.246 betont im Anschluß an Spitta zu recht, daß man in den 24 Ältesten trotz der Parallelen zu I Chr 24,5ff; 25,1ff keine verklärten irdischen Priestergestalten sehen darf, da sonst der königliche Charakter der Presbyter unerklärlich wäre.

69 Auf Bornkamms verfassungsgeschichtliche Hypothese zu Apk (ThWNT VI, S.669f), die A.Satake zu Analyse der Gemeindeordnung in der Apk (WMANT 21) veranlaßte, brauche ich an dieser Stelle nicht näher einzugehen.

70 Vgl. auch W.Weiffenbach, Das Papiasfragment, S.30; H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.553 (Anm.2); W.Larfeld, Johannes, S.72. Gegen Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.659f; ders., Forschungen VI, S.122.133ff. Im Anschluß an Zahn siehe F. Wotke, RECA XVIII,3, Sp.969. Wie Zahn auch C.J.Riggenbach, JDTh 1868, S.325f (dagegen E.C.J.Lützelberger, Tradition, S.80-85); J.Haussleiter, ThLBl 17,1896, Sp.466; D.G.Deeks, ET 1976, S.297. - Zu den grammatischen Konsequenzen für die Übersetzung siehe noch einmal S.77.

71 So meint G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.78, Papias verstehe unter den πρεσβύτεροι alle Männer der 1. urchristlichen Generation. Ähnlich J.B.Lightfoot, Essays, S.145. Im Anschluß daran J.Munck, HThR 52,1959, S.236, obwohl er auf die Väter bei Irenäus und Clemens a.a.O., S.233-236 eingeht. Daß bei ihnen die Presbyter Apostelschüler seien, erkläre sich aus dem zeitlichen Abstand zur 1. Generation und habe für Papias keine Aussagekraft. - Indem A.Hilgenfeld, ZWTh 18, 1875, S.245ff οἱ πρεσβύτεροι mit "die Altvordern" übersetzt, unter denen doch wohl in erster Linie historisch die Apostel zu verstehen seien, kommt er über Umwege schließlich wieder zur teilweisen Identifizierung der Presbyter mit den Aposteln. Später aber (a.a.O., S.257) sollen der Presbyter Johannes und Aristion im Unterschied zu den Aposteln die eigentlichen Presbyter sein! Ähnlich wie Hilgenfeld faßt auch J.W.Straatman, ThT 1876, S.196ff die Presbyter als Männer der apostolischen Zeit, zu denen auch die Apostel gehören. Er lehnt aber eine Schülerschaft des Papias zu Aposteln ab. Seine Übersetzung von stützt sich auf die (abwegige) These, Papias meine mit παρὰ τῶν πρεσβυτέρων in HE 39,3 von Männern der apostolischen Zeit (sprich: Presbytern) abstammende <u>Schriften</u>! Dagegen siehe richtig W.Weiffenbach, JPTh 3,1877, S.348f.

72 So W.Larfeld, NKZ 33,1922, S.499; ders., Johannes, S.70. Larfeld, Johannes, S.67 identifiziert die Presbyter aus dem Papiasprolog mit Aristion und Johannes, meint dann aber widersprüchlicherweise, der Kreis von papianischen Presbytern müsse doch größer gewesen sein. Die Deutung der Presbyter als Gemeindebeamte beruht z.T. auf einer Fehlinterpretation der irenäischen Presbyter (a.a.O., S.79) und läßt die Väter bei Clemens und Origenes außer acht. Die Gleichsetzung der Presbyter mit Aristion und Johannes

Zu S.122:

haben schon Th.Keim, Geschichte Jesu I, S.379; H.Holtzmann, JPTh 1,1875, S.584f vertreten; später auch D.C.Lambot, RBen 43,1931, S.117ff. - Als Gemeindebeamte deuten die papianischen Presbyter auch J.Weichselgartner, Das Papiasfragment, S.90-104; Ferd.Fr.Zyro, Beleuchtung, S.3f; D.G.Deeks, ET 1976, S.296. Vor allem W.Weiffenbach, Das Papiasfragment, S.27-41; ders., JPTh 3,1877, S.345-379, bes. S.360ff hat sich für diese Deutung ausdrücklich eingesetzt. Ihm ist, wie auch mein kurzer Überblick gezeigt hat, sicherlich insofern recht zu geben, als πρεσβύτερος sowohl im NT, als auch in der sonstigen frühchristlichen Literatur bis zur Mitte des 2. Jh.s auf Gemeindebeamte zu beziehen ist. (II.III Joh müssen davon ausgenommen werden!) Problematisch aber sind Weiffenbachs methodische Kriterien für die Begriffsanalyse, wie er sie JPTh 3,1877, S.356.366f noch einmal reflektiert hat. Der Sprachgebrauch des Papias sei einerseits aus inneren Wahrscheinlichkeitsgründen, d.h. aus dem Kontext von HE III 39,3f, sowie "aus einer genauen, den bis zu Papias' Zeit laufenden Sprachgebrauch sowie den ganzen Zusammenhang unseres Fragmentes zu Rathe ziehenden Betrachtung des Wortes πρεσβύτεροι " zu erheben (a.a.O., S.356). Gegen die Forderung der Kontextanalyse ist zunächst nicht das Geringste einzuwenden. H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.377f führt gegen diesen methodisch richtigen Grundsatz doch nur ein Scheingefecht, wenn er schreibt: "Nicht der Context kann es motivieren, dass die betreffenden Personen als die πρεσβύτεροι bezeichnet werden, sondern dass darunter eine beschränkte Anzahl bestimmter Personen verstanden wird, das ist eine Voraussetzung, welche der Verfasser und die ursprünglichen Leser dieses prooemiums zum Context desselben schon mit herzugebracht haben müssen, und ohne welche grade das was dasteht sinnlos wäre." Aber wenn ich Weiffenbach richtig verstehe, meint er doch, daß man die von Lüdemann postulierte Voraussetzung, sprich: das Vorverständnis der damaligen Leser eben nur aus dem Kontext erschließen kann! Meine Einwände richten sich gegen die konkrete Form der Kontextanalyse Weiffenbachs, der die Indizien für eine Wanderlehrerschaft, welche sich unabhängig von den frühchristlichen Parallelen aus HE III 39,3f gewinnen lassen (!), nicht beachtet hat. Andernfalls hätte ihn die Vorstellung von wandernden Gemeindeältesten doch nachdenklich stimmen müssen. Sodann verstellt Weiffenbach den Weg zu einer traditionsgeschichtlichen Betrachtungsweise des Presbyterbegriffes im Sinne von § 13.3, indem er alle zeitlich vermutlich später als das Papiaswerk liegenden Quellen unberücksichtigt läßt, namentlich Adv.haer.: "Wie Irenäus seinen Ausdruck οἱ πρ. versteht, kann mir bei Untersuchung des viel früheren papianischen Sprachgebrauchs im Grunde gleichgültig sein" (JPTh 3,1877, S.367). "Der Exeget unseres Fragments hat, unbekümmert um den Sprachgebrauch der Späteren, nur die Pflicht, die in christlichen Kreisen, also im N.T. beginnende Linie der Fassungen des Ausdrucks οἱ πρεσβύτεροι bis zu Papias zu verfolgen und zu untersuchen, ob auch die papianischen 'Presbyter' in diese Linie hineinfallen, oder ob hier eine Neu-, bzw. Umprägung des Presbyter-Begriffs vorliege. In diese Linie der Untersuchung fallen aber höchstens noch die apostolischen Väter"

Zu S.122:

(ebd.). Eine entsprechend gründliche Kontextanalyse hätte Weiffenbach auf eine "Neu-, bzw. Umprägung des Presbyter-Begriffs" stoßen müssen, für die er zum besseren Verständnis Parallelen heranzuziehen gehabt hätte, die (abgesehen von II.III Joh), wie wir sahen, außerhalb der von Weiffenbach berücksichtigten Textgruppe liegen. - Gegen Weiffenbachs Presbyterthese siehe auch H.Lüdemann, Literarisches Centralblatt 1875, S.131; ders., JPTh 5,1879, S.375ff; Th.Keim, Geschichte Jesu I, S.379; H.Holtzmann, JPTh 1,1875, S.584f; Kattenbusch, JDTh 1875, S.342f; F. Bleek/W.Mangold, Einleitung II, S.113 (Anm.), C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.63-90.103 u.ö.

73 Gegen W.Weiffenbach, Das Papiasfragment, S.46 (Anm.2), der unter den Presbytern die Gemeindeältesten versteht, mit welchen Papias lernend verkehrte, "also wohl diejenigen seiner Vaterstadt Hierapolis selbst und ihrer unmittelbaren Nachbarschaft". Dagegen siehe A.Hilgenfeld, ZWTh 18, 1875, S.247ff.

74 So etwa W.Larfeld, Johannes, S.167; vgl. ders., NKZ 33, 1922, S.499, der zu diesem Ergebnis vermittels der Person des Presbyters Johannes kommt: Wurde jemand absolut ὁ πρεσβύτερος genannt, so konnte es sich nur um das Oberhaupt eines Presbyterkollegiums handeln. Und das ist in Ephesus angeblich der Apostel Johannes. Siehe weiter K.Beyschlag, TU 79, S.279; Belser, ThQ 97,1915, S.177.

75 Dem stimmen alle in § 13.3 genannten Exegeten zu, die im Sinne dieses Abschnitts die frühchristlichen "Väter" beschreiben. Enger die Deutung bei Belser, ThQ 97,1915, S.174ff: Die Presbyter sind Gemeindebeamte und Apostelschüler, für Papias als letztere aber als Lehrergestalten von Bedeutung. Vgl. A.Harnack, Geschichte II,1, S.661: οἱ πρεσβύτεροι sind Apostelschüler, "die eine autoritative Gruppe bilden (ob 'von Amts wegen' oder nicht, ist eine zudringliche Frage)". Nach E.A.Abbott, Exp. 1895, S.334ff (bes. S.337f) sind die Presbyter des Papias wie bei Irenäus Apostelschüler, zugleich aber Gemeindeälteste bzw. Bischöfe kleinasiatischer Gemeinden. C.L.Leimbach, Das Papiasfragment faßt die Presbyter im Gegensatz zu Weiffenbach als "altehrwürdige Lehrer" (S.73), deutet diesen Begriff aber anders als ich (im Anschluß an die genannten Autoren) auf "das gesammte frühere, vorige Traditionsglied" (ebd.), d.h. "alle Herrenjünger mit Einschluss der Apostel" (S.76). Allein, diese Interpretation stützt sich z.T. auf falsche ntl. Konkordanzarbeit (S.76ff; unter den Presbytern Act 11,30 sind eben nicht die Apostel mit inbegriffen!), sowie ungenügende Einsichten in das Wesen der irenäischen Presbyter (S.81ff). Vgl. auch K.L.Leimbach, RE³ XIV, S.644. Ähnlich R.Annand, SJTh 9,1956, S.46; J.Donovan, IER 37,1931, S.124ff; B.de Solages, BLE 71,1970, S.8. Zur Auseinandersetzung mit Leimbachs Begriffsanalyse siehe W.Weiffenbach, JPTh 3,1877, S.360ff. Besonders H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.539ff beleuchtet die Nähe des Sprachgebrauchs des Irenäus und des Clemens Alexandrinus zu dem des Papias, sowie dessen Eigentümlichkeiten, sieht aber in den Presbytern Angehörige der 1. christlichen Generation unter Ausschluß (!) der Apostel, die wahrscheinlich meistens ein Gemeindeamt versahen.

Zu S.123-124:

1 Vgl. S.114f.
2 Dies haben A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.240; ders., ZWTh 22,1879, S.8; Th.Keim, Geschichte Jesu (1875), S.377 bestritten. Dagegen richtig W.Weiffenbach, Papiasfragmente, S.26-31. Nicht stichhaltig ist allerdings Weiffenbachs Argument (a.a.O., S.26ff), das καί zu Beginn von HE III 39,15 sei von HE III 39,14 aus zu deuten, woraus folge, daß HE III 39,15 in einer längeren Passage von Überlieferungen des Presbyters Johannes gestanden habe. In diesem Falle wäre die Identifikation des Presbyters aus HE III 39,15 mit dem aus HE III 39,4 zwingend. - Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.665 identifiziert den Presbyter aus HE III 39,15 nicht nur mit dem aus HE III 39,4, sondern zugleich mit dem Apostel, was typisch für jene Auslegungen ist, welche die Existenz des Presbyters Johannes bestreiten. Recht eigenwillig interpretiert W.Larfeld, NKZ 33, 1922, S.507 den Sachverhalt (vgl. schon ders., Johannes, S.167). Im Papiasprolog sei zwar tatsächlich von 2 Johannes die Rede. Der zweite werde aber nur zur Unterscheidung vom Apostel ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης genannt. Das absolute ὁ πρεσβύτερος in HE III 39,15 könne sich dagegen nur auf das Oberhaupt eines Presbyteriums beziehen. Und das sei in Ephesus der Apostel Johannes gewesen.
3 So z.B. E.Gutwenger, ZKTh 69,1947, S.416; Th.Zahn, Forschungen VI, S.143ff; F.Wotke, RECA XVIII,3, Sp.969; H.E. Ferd.Guerike, Hypothese, S.4-12; ders., ZLThK 1876, S.313f; C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.10ff.114ff (vgl. ders., RE[3] XIV, S.646); C.J.Riggenbach, JDTh 1868, S.327ff; J. Haussleiter, ThLBl 17,1896, Sp.465ff; O.Bardenhewer, Geschichte I, S.446; J.Chapman, John the Presbyter, S.33ff; Belser, ThQ 97,1915, S.177ff; J.Donovan, IER 26,1925, S.154; ders., IER 37,1931, S.125f; ders., IER 38,1931, S.482ff. Wenn H.A.Rigg, NT 1,1956, S.173 den Presbyter mit dem "John of the Gospel" gleichsetzt, denkt vermutlich auch er an den Zebedaiden. Zu neueren Vertretern dieser Gleichsetzung siehe W.G.Kümmel, Einleitung, S.207 (Anm.2). - Dagegen siehe W.Larfeld, Johannes, S.60f; ders., NKZ 33,1922, S.498; M.Jourjon, DBS VI, Sp.1105; J.Munck, HThR 52,1959, S.238; G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.80; K.Beyschlag, TU 79, S.280; H.Köster, in: H.Köster/J.M.Robinson, Entwicklungslinien, S.143 (Anm.107); J.Donaldson, The Apostolic Fathers, S.394; D.G.Deeks ET 1976, S.297. Unentschieden ist B.de Solages, BLE 71,1970, S.10ff. W.Weiffenbach, Das Papiasfragment, S.144; ders., JPTh 3,1877, S.443f hat die Identifikation des Apostels mit dem Presbyter als "historisch-kritischen Todtschlag" verurteilt (vgl. ders., Das Papiasfragment, S.98f.115f). Er wurde daraufhin von C.L.Leimbach, Das Papiasfragment des "Mordes" am Apostel Johannes angeklagt: "Dann stirbt der Apostel durch Zweitheilung, ein Martyrium, welches der Viertheilung in den Qualen ähnlich ist" (a.a.O., S.128, Anm.1).
4 Gegen Th.Zahn, Geschichte I,2, S.800; ders., Forschungen VI, S.139f; G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.80; C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.117f; J.Chapman, John the Presbyter, S.28ff. - Siehe aber die zutreffenden Bemerkungen von P. Corssen, ZNW 3,1902, S.242: Eusebs Aussagen sind reine Mutmaßungen! C.Erbes, ZKG 33,1912, S.303 ist ebenfalls auf die Unstimmigkeit zwischen Eusebs Kommentar und dem Prolog

Zu S.124-125:

selbst aufgefallen. Erbes stimmt aber Eusebs Schlußfolgerungen trotzdem zu. Auch A.Harnack, Geschichte II,1, S.662 will eine persönliche Bekanntschaft des Papias mit dem Presbyter nicht ausschließen. Anders dagegen W.Weiffenbach, Das Papiasfragment, S.106f; ders., JPTh 3,1877, S.447ff (gegen Leimbach), der auf Grund der Quellenlage ein direktes Schülerverhältnis zwischen Papias und dem Presbyter Johannes von vornherein bestreitet. (Kritisch dazu A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.244). Ähnlich E.A.Abbott, Exp. 1895, S.342.

5 Nichts spricht für die Identität der Presbyter mit Aristion und Johannes!

6 Vgl. S.77.

7 In anderem Zusammenhang meint W.Larfeld, Johannes, S.86, Euseb habe "nur schüchtern" gewagt, die Identität der beiden Johannes anzuzweifeln. Ähnlich J.Weichselgartner, Das Papiasfragment, S.76 zu Eusebs Rückschlüssen: "Der ganzen Argumentation liegt das Bemühen zugrunde, das Selbstzeugnis des Papias in Einklang zu bringen mit der Aussage des Irenäus, welcher den Papias einen Schüler des Johannes nennt." In gleicher Weise muß man nun zu Weichselgartners Interpretation bemerken, daß sie sich (ohne Textbasis) bemüht, das Zeugnis des Irenäus mit der Prologdeutung Eusebs zu harmonisieren, da Weichselgartner einerseits mit Euseb 2 Johannes entdeckt, andererseits gegen Euseb behauptet, daß Papias in seiner Jugend durchaus ein Hörer des Apostels Johannes gewesen sein könne (a.a.O., S.82f).

8 J.Munck, HThR 52,1959, S.239 hat dies nicht beachtet. Andernfalls könnte er nicht aus dem Prolog herauslesen, daß von den Herrenjüngern zur Zeit des Papias nur noch Aristion und Johannes lebten.

9 Nach Philippus Sidetes, der diese Anschauung in Fragment 10 ebenfalls vorträgt, gibt es noch eine andere Erklärung, wonach nur I Joh vom Presbyter Johannes geschrieben wurde.

10 Noch zurückhaltender urteilt G.Dix, Theol. 1932, S.18f: "Papias, and he alone, has preserved for us some faint memory of the 'Elder'. But it might be said, pace Eusebius, that even the famous fragment of his preface would have left it for ever doubtfull whether such an ecclestiastic as 'the Elder John' ever had existed as ens in se. What does suffice to raise him certainly above the status of a 'Liberal' aetiological myth is the attribution to him of definite παραδόσεις , such as the description of a non-teetotal paradise which attracted St. Irenaeus."

11 So richtig H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.382 (Anm.1) gegen W. Weiffenbach, JPTh 3,1877, S.352 und dessen Gewährsmann A. Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.256, die sich auf Euseb, HE IV 6,3 (vgl. III 5,3) berufen.

12 Vgl. richtig F.Wotke, RECA XVIII,3, Sp.970. - Auf Aristion soll nach einer Rufinushandschrift die Erzählung vom Gifttrunk des Justus Barsabas zurückgehen. Weitere Spekulationen basieren auf F.C.Conybeare, Exp. 3,1893, S.241ff; ders., Exp. 5,1895, S.401ff. Im Anschluß daran vgl. W.Larfeld, Johannes, S.141f; Th.Zahn, Einleitung[3] II, S.235ff. Ein armenisches Evangelienbuch aus dem Kloster Edschmiazin betitelte nämlich 989 n.Chr. den unechten Mk-Schluß: "Aristions des Presbyters". Zahn will deshalb Mk 16,14-18 auf eine διήγησις des Aristion zurückführen (vgl. Th.Zahn,

Zu S.125:

Forschungen VI, S.130). Weiter wird gelegentlich vermutet, daß Papias dem Aristion die Erzählung von der großen Sünderin verdanke (vgl. F.C.Conybeare, Exp. 5,1895, S.405f). Ferner seien Aristion und Johannes an der Abfassung des Nachtragskapitels Joh 21 beteiligt gewesen (vgl. W.Larfeld, Johannes, S.143; J.B.Lightfoot, Essays, S.187ff). Vielleicht stamme Aristion im Gegensatz zum Judenchristen Johannes aus hellenistischen Kreisen Kleinasiens und sei älter als der Presbyter (Larfeld, Johannes, S.145). Vgl. auch Belser, ThQ 97,1915, S.171. Zu Recht weist übrigens Belser, a.a.O., S.182 die These zurück, Aristion sei der Apostel Judas! A.C.Perumalil, ET 85,1974, S.363 will wissen, daß Aristion und Johannes zu den 72 Jüngern aus Lk 10 gehörten.

13 Vgl. S.77.

14 So Lk 6,17; 19,37. Vgl. die vl οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἱκανοί in A,C,R,Θ,Ψ,f(1).13 und anderen Handschriften zu Lk 7,11! Vgl. auch Joh 6,66. Zu den Abgrenzungen und Überschneidungen von οἱ μαθηταί, οἱ δώδεκα und οἱ ἀπόστολοι siehe K. H.Rengstorf, ThWNT I, S.424ff; ders., ThWNT II, S.325ff.

15 Vgl. Mk 3,13: καὶ προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτούς, καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν ; bes. V.14: καὶ ἐποίησεν δώδεκα. Zu beachten ist aber, daß Mk nicht wie Lk den größeren Anhängerkreis als μαθηταί bezeichnet. Mk 2,15f.23; 3,7.9 meint mit dieser Bezeichnung nur die bis dahin berufenen Jünger, welche hinterher zum Zwölferkreis gehören. Überlieferungsgeschichtlich ist allerdings an manchen Stellen die Frage, ob wirklich die 12 oder nicht ein größerer bzw. kleinerer Kreis von Jüngern gemeint ist, so z.B. Mk 5,31; 6,1.35.45; 8,27; Mt 12,1; 15,2; Lk 8,9; Joh 2,2; 3,22 wo die Wendung οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ gebraucht wird. Vgl. daneben das absolute οἱ μαθηταί in Mk 8,1; 9,14; 10,24; Mt 8,21; 13,10; 14,19; 16,5; Lk 9,16; Joh 4,31; 11,7f. An anderen Stellen sind οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ o.ä. die 12. Vgl. bes. οἱ δώδεκα μαθηταὶ αὐτοῦ Mt 10,1; 11,1 (unsicher 20,17); vgl. οἱ ἕνδεκα μαθηταί in Mt 28,16.

16 In diesem Zusammenhang ist nicht nur nach dem Verhältnis zwischen den Begriffen μαθητής und οἱ δώδεκα, sondern auch nach deren Beziehung zu ἀπόστολος zu fragen. Namentlich I Kor 15,5-11, bes. V.5.7 wirft hier Probleme auf. Die historische Diskussion kann hier verständlicherweise nicht aufgerollt werden. Für die Existenz eines vorösterlichen Zwölferkreises werden bekanntlich unter anderem der Q-Spruch Mt 19,28 und die Zugehörigkeit des Verräters Judas Iskariot zu den Zwölferlisten (Mk 3,19; Mt 10,4; Lk 6,16) angeführt. Dagegen werden auf der anderen Seite nicht nur die Abweichungen in den Namenslisten, sondern vor allem die erstaunliche Tatsache geltend gemacht, daß Paulus nach Ostern von den Zwölfen spricht, obwohl Judas doch schon durch Selbstmord ausgeschieden sein sollte (Mt 27,3-10; anders Act 1,16-20). Der Bericht über die Nachwahl des Matthias Act 1,15-26 ist kein Gegenargument, sondern unterstreicht gerade die nachösterliche Bedeutung des Zwölferkreises. Die Existenz eines vorösterlichen Zwölferkreises wird z.B. von Ph.Vielhauer, Aufsätze, S.68f; G.Klein, Die zwölf Apostel, S.37 bestritten. Anders dagegen beispielsweise W.G.Kümmel, Heilsgeschehen, S.289-309; J.Roloff, Apostolat, S.158ff.

Zu S.125-126:

17 Die Mehrheit der Handschriften, namentlich ℵ,A,C,D,L,W,Θ, Ψ,f1.13 u.a. sprechen einmal oder beidemal in Lk 10,1 von 70 Jüngern. Ähnlich ist der Befund in Lk 10,17. Von 72 Jüngern ist unter anderem in p75 die Rede (Lk 10,1 einmal; Lk 10,17). Zu den 70 Jüngern und ihrer Rezeption in der Alten Kirche siehe W.Bauer, in: NTApo3 II, S.35f.

18 Mt 10,5; 26,14.47; Mk 3,16; 4,10; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,10.17.20.43; Lk 8,1; 9,1.12; 18,31; 22,3.47; Joh 6,67. 70.71; 20,24; Act 6,2; I Kor 15,5.

19 Siehe οἱ δώδεκα ἀπόστολοι in Mt 10,2 (vgl. unsicher Mk 3,14). In diesem Sinn auch οἱ ἀπόστολοι in Mk 6,30. Unspezifisch dagegen der Gebrauch in Joh 13,16. - Siehe dagegen den häufigen Wortgebrauch bei Lukas in Lk 6,13; 9,10; 17,5; 22,14; 24,10; Act 1,2.26; 2,37.43; 4,33. 35.36.37; 5,2.12.18.29.40; 6,6; 8,1.14.18; 9,27; 11,1; 15,2.4.6.22.23; 16,4. Anders Act 14,4.14, wo Paulus und Barnabas ἀπόστολοι sind!

20 So W.Larfeld, Johannes, S.139.147; E.Gutwenger, ZKTh 69, 1947, S.414; J.Munck, HThR 52,1959, S.231; J.Chapman, John the Presbyter, S.31. Dagegen (wenig überzeugend) W.Weiffenbach, JPTh 3,1877, S.422 (Anm.4) im Anschluß an J.G.D. Martens, Papias, S.95-97.

21 F.Wotke, RECA XVIII,3 Sp.969 folgert aus dem λέγουσιν , daß Aristion und der Presbyter Johannes noch lebten, als Papias seine Nachforschungen anstellte, nicht aber unbedingt noch, als er schrieb. Auf die Zeit der papianischen Sammlertätigkeit beziehen das λέγουσιν auch A.Harnack, Geschichte II,1, S.357; J.F.Bligh, TS 13,1952, S.238f; G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.77; D.G.Deeks, ET 1976, S.297.

22 J.G.D.Martens, Papias, S.41-50 läßt weder die erste noch die zweite Deutung zu. Vielmehr sei ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν auf alle Herrenjünger zu beziehen, einschließlich Aristion und Johannes, so daß sich Papias, der zunächst den Tod der beiden letztgenannten Herrenjünger voraussetze, dann aber präsentisch von ihnen rede, in einen Selbstwiderspruch verstricke. Die präsentische Wendung erkläre sich aus Papias' Vorliebe für die viva vox. Dagegen richtig W.Weiffenbach, JPTh 3,1877, S.423f (vgl. schon ders., Das Papiasfragment, S.103 Anm.1 gegen Ewald).

23 Gegen Th.Zahn, Forschungen VI, S.138f; J.Munck, HThR 52, 1959, S.239; Ferd.Fr.Zyro, Beleuchtung, S.8f; Belser, ThQ 97,1915, S.167ff; J.Chapman, John the Presbyter, S.20ff.

24 E.Gutwenger, ZKTh 69,1947, S.414, der Aristion und Johannes für persönliche Herrenjünger hält, rechnet uns vor: "Um das Jahr 100 wären also beide ungefähr 85 bis 90 Jahre alt gewesen. Gewiß ein hohes Alter." - In der Tat!

25 Vgl. oben S.72ff.

26 Vgl. Act 9,1: οἱ μαθηταὶ τοῦ κυρίου ; IgnMagn 9,2; 10,1: μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ; IgnPol 2,1: καλοὶ μαθηταί.

27 Z.B. Act 6,1f.7; 9,19; 11,26.29; 13,52; 15,10; 21,16. Zu Unrecht glaubte Ferd.Fr.Zyro, Beleuchtung, S.8 diese Bedeutung von μαθηταί ausschließen zu können. Siehe statt dessen richtig K.H.Rengstof, ThWNT IV, S.462f, der zum inhaltlichen Verständnis dieses Sprachgebrauches auf die Verwendung des Begriffs im Joh verweist. Sieht man von Act 21,4.16 ab, so wird μαθητής in diesem allgemeinen Sinn in der sog. Wir-Quelle der Act nicht gebraucht!

28 Martyrium Polykarpi 17,3.

Zu S.126-127:

29 IgnEph 1,2; Trall 5,2; Röm 5,3; Pol 7,1.
30 IgnRöm 4,2.
31 IgnRöm 5,3. Zusammenfassend kommentiert K.H.Rengstorf, ThWNT IV, S.464 diese Verwendung des Wortes, sie sei "gekennzeichnet durch das Eindringen jenes griech[isch]-hell[enitischen] Gebrauchs von μαθητής, der die ideelle Zugehörigkeit bei dem Fehlen einer unmittelbaren Verbindung feststellt, und im engsten Z[u]s[ammen]h[an]g damit durch das nun unvermeidliche Aufkommen des Gedankens der Imitatio Christi". Vgl. auch A.Harnack, Mission I, S.411 (Anm.4).
32 Siehe E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, S.9ff; im Anschluß daran K.Beyschlag, TU 79, S.276.
33 Vgl. oben S.17! - Die Alternative: "Entweder waren Aristion und Johannes persönliche Jünger oder nicht", erweist sich als unzureichende und verengte Fragestellung. Richtig dagegen P.Corssen, ZNW 3,1902, S.244.
34 So für Ananias Act 9,10; Timotheus Act 16,1; Mnason Act 21,16b. - A.Harnack, Geschichte II,1, S.660: "Μαθηταὶ (τοῦ κυρίου) war die älteste Selbstbezeichnung der christgläubigen Juden; aber der Name blieb ganz wesentlich auf Palästina (für die Gesammtheit) beschränkt und ging im Ausland rasch unter" (im Anschluß an Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter[2], S.36). Harnacks Fehler liegt in seiner Unterstellung, daß, wenn es sich bei Aristion und Johannes historisch um Jünger Jesu im übertragenen Sinne handele, auch Papias die Bezeichnung in diesem Sinne aufgefaßt habe. Unberechtigterweise gegen Harnacks Nachweis mehrerer Bedeutungsmöglichkeiten von "Herrenjünger" Th.Mommsen, ZNW 3, 1902, S.157. Daß es sich bei μαθητής ursprünglich um eine Selbstbezeichnung palästinischer Christen handelt, macht auch K.H.Rengstorf, ThWNT IV, S.462f wahrscheinlich. Daraus könnte sich dann der Sprachgebrauch der Act erklären, Christen allgemein als Jünger zu bezeichnen. Vgl. Anm.27! Siehe dazu weiter A.Harnack, Mission I, S.411f.
35 Abzulehnen ist aber die These von B.W.Bacon, ZNW 12,1911, S.176-187; ders., JThS 23,1922, S.134-160, alle πρεσβύτεροι des Papias gehörten nach Palästina. Siehe dzu weiter § 28.1!
36 Vgl. die Bemerkung von Th.Mommsen, ZNW 3,1902, S.157: Aristion und Johannes "sind nicht Referenten apostolischer Worte, sondern selbständige christliche Autoritäten."
37 Anders A.Harnack, Geschichte II,1, S.661, der ὁ πρεσβύτερος anders als οἱ πρεσβύτεροι erklärt, nämlich, als bloßes Unterscheidungsmerkmal des Presbyters gegenüber dem Apostel Johannes. D.G.Deeks, ET 1976, S.297 hält den Plural πρεσβύτεροι für eine Amts-, den Singular ὁ πρεσβύτερος für eine Altersbezeichnung.
38 So richtig H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.383. Johannes ist der πρεσβύτερος κατ' ἐξοχήν. Insofern (!) auch richtig Th. Zahn, ThStKr 39,1866, S.665. - Anders meinen W.Larfeld, Johannes; ders., NKZ 33,1922, S.507; W.Weiffenbach, Das Papiasfragment, S.111; ders., JPTh 3,1877, S.406ff. bes. 445ff, ὁ πρεσβύτερος diene ausschließlich zur Unterscheidung des zweiten Johannes vom Apostel. Zunächst ist Weiffenbach zuzustimmen, ὁ πρεσβυτερος Ἰωαννης könne nicht, wie C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.116 behauptet, "der genannte (= eben erwähnte Apostel) Johannes" bedeuten. Rückverweisend hätte Papias tatsächlich ὁ Ἰωάννης

Zu S.127-128:

schreiben müssen (JPTh 3,1877, S.445). Unrichtig ist aber Weiffenbachs (und dann auch Larfelds) Annahme, ὁ πρεσβύτερος sei kein Ehrentitel. Dagegen schon richtig H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.538f: Hätte Weiffenbach recht, könnte ὁ πρεσβύτερος nicht, wie es doch in HE III 39,15 geschieht, absolut gebraucht werden.

39 So W.Bousset, Apk, S.39.49. Bousset identifiziert den Presbyter darüber hinaus mit der besonderen Presbytergestalt der irenäischen Presbyterüberlieferungen (a.a.O., S.41), lehnt aber die Identität mit dem Zebedaiden ab (a.a.O., S.35ff). An den Presbyter Johannes als Autor der Apk denkt auch E.Lohmeyer, Apk, S.203, führt auf diesen ferner das Joh zurück (ebd.), ohne den Presbyter mit dem Apostel gleichzusetzen. W.Hadorn, Apk, S.222ff hält den Presbyter dagegen für den Zebedaiden und schreibt ihm neben der Apk nicht nur das Joh, sondern auch II.III Joh zu. Ähnlich J.Sickenberger, Apk, S.32f. A.Wickenhauser, Apk, S.16 hält den Presbyter für den gleichnamigen ephesinischen Bischof, der als Schüler des Apostels Johannes zu gelten habe (vgl. Euseb, HE III 39,7 mit AKonst VII 46,7). Die Identität des Apokalyptikers mit dem Presbyter will auch E.Lohse, Apk, S.6 nicht ausschließen, unterscheidet den Apokalyptiker aber deutlich vom Zebedaiden (a.a.O., S.4f). Vgl. ders., Entstehung, S.144. Ph.Vielhauer, Geschichte, S.502: Der Verfasser der Apk "ist wohl der Johannes von Ephesus und hat mit dem 'johanneischen Kreis' nichts zu tun." M.E.Boismard, in: A.Robert/A.Feuillet, Einleitung II, S.662 fühlt sich durch den altkirchlichen Streit um die Apk in ein Dilemma versetzt und lehnt es überhaupt ab, sich positiv zum Verfasser der Apk zu äußern.

40 Eher gegen die Verfasserschaft des Presbyters Johannes ist W.G.Kümmel, Einleitung, S.417, der aber die Existenz des Presbyters nicht bestreitet. Noch skeptischer dagegen W. Marxsen, Einleitung, S.284 zur Verfasserschaft des Presbyters: "Da es aber keineswegs sicher ist, daß es diesen Presbyter gegeben hat, bleibt diese Annahme problematisch." Ähnlich O.Böcher, Johannesapokalypse, S.35.

41 R.H.Charles unterscheidet literarkritisch zwischen einem Autor und einem Herausgeber der Apk. Den Verfasser hält er für einen Judenchristen, der im höheren Alter aus Palästina nach Kleinasien kam, der aber sowohl vom Zebedaiden, als auch vom Presbyter Johannes zu unterscheiden sei (Apk I, S.XLIII). Ähnlich O.Böcher, Johannesapokalypse, S.35. Judenchrist ist der Verfasser auch für E.Lohmeyer, Apk, S.203 und natürlich für alle, die die Apk dem Zebedaiden zuschreiben. Zur judenchristlichen Herkunft der Apk siehe aber auch W.Marxsen, Einleitung, S.284 (für den der Autor anonym bleibt); W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.88. - Während die meisten Exegeten davon ausgehen, daß "Johannes" in der Apk kein Pseudonym ist, glaubt H.Kraft, Apk, S.11, die Apk sei nur im Namen eines Johannes geschrieben worden, der weder mit dem Apostel, noch mit dem Presbyter identisch sei (a.a.O., S.9ff). Die Apk stamme nicht vom selben Verfasser, wohl aber aus demselben Kreis wie das Joh! Im Anschluß daran O.Böcher, Johannesapokalypse, S.35.

42 Vgl. G.Bornkamm, ThWNT VI, S.677 (Anm.167f), der aber glaubt, Papias habe die Autorität des Presbyters auch für Mt in Anspruch genommen.

Zu S.128-130:

43 Vgl. Justin, Dial 8,1; Clemens Alexandrinus, Quis dives salvetur 42; Melito von Sardes bei Euseb, HE IV 26,2.

44 Vgl. oben S.85ff! - Ohne die Nachrichten Andreas' v. Cäsarea zu berücksichtigen, behauptet E.H.Hall, Papias, S.244f, Papias habe die Apk nicht gekannt.

45 Dafür daß Euseb eine ihm ungelegene Nachricht unterschlagen haben sollte, wonach Papias den Zebedaiden für den Seher hielt, gibt es keinen Anhaltspunkt. - H.E.Ferd.Guerike, Hypothese, S.19ff wollte dagegen beweisen, daß selbst unter der Voraussetzung, es habe einen Presbyter Johannes gegeben (was Guerike bezweifelt), dieser unmöglich der Verfasser der Apk sein könne. Vielmehr bezeichne sich der Verfasser der Apk als Apostel (a.a.O., S.20-36), auch wenn er den Titel nicht gebrauche!! Der Verfasser der Apk könne aber kein Betrüger gewesen sein (a.a.O., S.40ff). Über die Unhaltbarkeit dieser These brauche ich angesichts des gegenwärtigen Forschungsstandes keine Worte mehr zu verlieren.

46 Nach der Identität jenes Presbyters aus diesen Briefen mit dem Presbyter Johannes zu fragen, ist völlig legitim. Meine Antwort auf die Frage gebe ich in § 32.

47 Deshalb bleibt es weiter möglich, traditionsgeschichtlich nach der Entwicklung der Legende vom Apostel Johannes in Ephesus zu fragen! - Recht abstrus sind die Spekulationen, in welchen sich C.Erbes, ZKG 36,1916, S.283-318 ergeht. Er hält nämlich den Presbyter Johannes für den Johannes v. Ephesus der altkirchlichen Tradition. Dieser war "der Jünger, welchen Jesus liebhatte" aus dem Joh. Dieser ist nun weder der Zebedaide, noch Johannes Markus, sondern der reiche Jüngling, welchen Jesus Mk 10,21 liebgewann (S.288), und der auch Mk 14,51 auftaucht (S.289f; vgl. S.286f). R.Annand, SJTh 9,1956, S.55 erblickt in Johannes Markus den Lieblingsjünger des Joh, unterscheidet diesen aber von jenem Markus aus HE III 39,16! Hier werden kühne Hypothesen wie ein Kartenhaus aufgebaut, das der leiseste Windstoß umstürzen muß.

48 Zu den grammatischen Konsequenzen siehe oben S.77.

49 So auch H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.383.556f; Th.Mommsen, ZNW 3,1902, S.157. Für W.Weiffenbach, JPTh 3,1877, S.353 dagegen "bleibt der Versuch, den Aristion zum Presbyter zu machen, nach wie vor eine reine Gewaltthat gegen den Text".

50 C.Erbes, ZKG 36,1916, S.305 weist zu Recht darauf hin, daß Aristion und Johannes in Papias' Augen den Aposteln gleichwertige Zeugen waren.

51 Aus dem jeweiligen Kontext geht deutlich hervor, daß in Mt 8,21; 10,42 mit μαθητής eindeutig (nichtapostolische) Wanderprediger gemeint sind. Vgl. G.Theißen, Jesusbewegung, S.35.

1 Siehe S.117.

2 Vgl. S.118.

3 Siehe S.118f.

4 Siehe oben S.117.

5 Vgl. S.117.

6 Das wird doch daran erkennbar, daß die, welche nicht selbst τοῦ κυρίου μαθηταί sind, wenigstens deren Schüler sind.

7 Vgl. oben S.117.

8 Siehe oben S.117.

Zu S.130-131:

9 Siehe oben S.117.
10 Vgl. dazu und zu den Konsequenzen für die Papiasinterpretation oben S.42f.
11 Es ist ja z.B. nicht erkennbar, ob Clemens an kleinasiatische Väter denkt. Für Origenes aus Alexandrien, der mit πρεσβύτεροι zum seßhaften Klerus gehörige Lehrer meint, ist dies sogar vermutlich auszuschließen!
12 Vgl. § 13, Anm.6.
13 Siehe dazu A.Satake, Gemeindeordnung, S.135ff.
14 Apk 18,20: οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται. Vgl. dazu weiter A.Satake, Gemeindeordnung, S.135.
15 Röm 1,1; 11,13; I Kor 1,1; 9,1f; 15,9; II Kor 1,1; Gal 1,1. Vgl. Eph 1,1; Kol 1,1; I Tim 1,1; 2,7; II Tim 1,1.11; Tit 1,1. Siehe auch I Clem 47,1.
16 Vgl. Act 14,14 (Barnabas u.Paulus); Gal 1,19 (Jakobus, der Bruder Jesu); Röm 16,7 (Andronicus u.Junias). Siehe auch K.H.Rengstorf, ThWNT I, S.422. Zu Röm 16,7 vgl. W.Bauer, Wb., Sp.590; K.H.Rengstorf, ThWNT VII, S.267; E.Käsemann, Röm, S.398.
17 Zu den Propheten vgl. Did 11,7-12. Siehe aber auch Mt 5,12; 10,41! Insofern scheint mir H.v.Campenhausen, Amt, S.79 (Anm.6) mit seiner Interpretation von Did 15,1 falsch zu liegen, wenn er meint, daß die Propheten erst in der Didache zu "wandernden Wundermännern" geworden seien. Ähnlich meint Campenhausen schon a.a.O., S.65, Propheten und Lehrer denke sich Paulus als seßhafte Charismaträger. Did 15,1 zeigt jedoch nicht, daß Bischöfe und Diakone prinzipiell die gleichen Funktionen wie die Propheten wahrnehmen, sondern daß sie - wie Ph.Vielhauer, Geschichte, S.735 richtig bemerkt - allmählich neben den Propheten zunehmende Bedeutung gewinnen und schrittweise deren Funktionen übernehmen! Siehe auch G.Friedrich, ThWNT VI, S.861. - Zu den Verhältnissen in der Didache siehe auch G.Theißen, Studien, S.86ff; A.Harnack, Mission I, S.346ff. Harnack scheint mir freilich zu sehr auf die Trias "Apostel, Propheten, Lehrer" aus I Kor 12,28 fixiert zu sein (siehe bes. a.a.O., S.348f), deren einzelne Elemente er schon im Judentum nachweisen will (a.a.O., S.340ff). Auf Grund des von Harnack selbst (a.a.O., S.355 [Anm.1]) zusammengetragenen Quellenmaterials sowie meiner eigenen Beobachtungen halte ich es für unsachgemäß, in der Trias aus I Kor 12,28 eine bis ins 2. Jh. hinein allgemein anerkannte, feste Reihenfolge von unterscheidbaren Predigerämtern zu sehen.
18 Vgl. Mt 7,15; 24,11.24; Mk 13,22; I Joh 4,1! Ψευδαπόστολος im NT nur II Kor 11,13.
19 Zitiert nach der Ausgabe von H.Lietzmann, Die Didache, S.12.
20 Προφῆται καὶ διδάσκαλοι in Did 15,1.2. Ähnlich erörtert Did 13 die Besoldung der Propheten: πᾶς δὲ προφήτης ἀληθινός, θέλων καθῆσθαι προς ὑμᾶς, ἄξιος ἐστι τῆς τροφῆς αὐτοῦ. ὡσαύτως διδάσκαλος ἀληθινός ἐστιν ἄξιος καὶ αὐτὸς ὥσπερ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ (13,1f; zitiert nach der Ausgabe von Lietzmann, Die Didache, S.13).
21 Vgl. Act 13,1; I Kor 12,28f; Eph 4,11; Jak 3,1. Uneingeschränkt nimmt dagegen G.Theißen, Jesusbewegung, S.35; ders., Studien, S.108ff den Lehrertitel wie "Apostel", "Prophet" und "Gerechter" (Mt 10,41) als Bezeichnung für Wandercharismatiker.
22 Eph 2,20 redet vom θεμέλιος τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν

Zu S.131-135:

der Kirche. Eph 3,5 gebraucht den Aorist, um von Aposteln und Propheten zu sprechen.

23 Vgl. A.Harnack, Mission I, S.350f. Im Anschluß daran M.Dibelius, Kol etc., S.81; J.Gnilka, Eph, S.211. Anders dagegen G.Klein, Die zwölf Apostel, S.66-68, der die Apostel für eine präsentische Größe hält.

24 Siehe dazu Euseb, HE III 37 (vgl. V 10,2)! Das Wort "Evangelist" findet sich weiter in AKonst 19, später bei Tertullian, De praescr. 4; De corona 9. Hippolyt, De Antichristo 56 bezeichnet Lukas als Apostel und Evangelisten. Umgekehrt werden die Apostel mehrfach als
tituliert, so in Gal 1,8; I Clem 42,1; Polyk 6,3; Barn 8,3 sogar die 12 ohne Apósteltitel! Vgl. A.Harnack, Mission I, S.359f. Siehe auch M.Dibelius, Kol etc., S.81; J.Gnilka, Eph, S.211f.

25 Vermutlich sind auch die Bezeichnungen ποιμένες und διδάσκαλοι in Eph 4,11 technisch gebraucht, so daß damit 2 unterschiedliche Gemeindefunktionen angesprochen werden. Zur Ämterstruktur siehe A.Harnack, Mission I, S.350f; M. Dibelius, Kol etc., S.81; J.Gnilka, Eph, S.212f. Zur Weiterentwicklung des Lehreramtes im Verlauf des 2. Jh.s siehe besonders A.Harnack, Mission I, S.365ff; H.v.Campenhausen, Amt, S.210ff; K.H.Rengstorf, ThWNT II, S.161f. Zum Sachverhalt im Eph bemerkt H.Conzelmann, Eph, S.109: "Die einzelnen Stellungen sind noch nicht nach einer festen Rangordnung abgestuft; der katholische Gedanke der apostolischen Nachfolge im Amte ist noch nicht ausgebildet. Die kirchliche Organisation ist noch durchaus offen."

26 H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.384.

27 Siehe weiter § 28.1!

1 Vgl. W.Bauer, Wb., Sp.1198.

2 Vgl. das ἤ - ἤ . Fragment 12 läßt also nicht auf Kenntnisse des Joh bei Papias schließen!

3 Beachte das Präsens καλεῖ!

4 Beachte das Imperfekt ἐκάλουν , welches M.J.Routh, Reliquiae Sacrae I, S.8; A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.258 noch durch "primi Christiani" erläutern.

5 In der frühchristlichen Literatur nur von David: Act 1,69; 4,25; Did 9,2.

6 Siehe die Belege bei W.Bauer, Wb., Sp.1199. Zu παῖς θεοῦ und der Beziehung zum עֶבֶד יהוה der Gottesknechtslieder bei Dtjes siehe J.Jeremias, ThWNT V, S.676-713.

7 Belege siehe bei W.Bauer, Wb., Sp.1650ff.

8 Röm 8,16f.21; 9,8b; Phil 2,15; vgl. Eph 5,1.

9 Joh 1,12; 11,52; I Joh 3,1.2.10a; 5,2. Vgl. τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου in Joh 3,10b!

10 Zu dieser Wortbedeutung vgl. Jes 63,8; Weish 16,21; Sib 5,202.

11 Röm 8,15; Gal 4,5; vgl. Eph 1,5.

12 Gal 3,6ff; Röm 4; vgl. z.B. Gal 6,16; I Kor 10,1.18.

13 Gal 3,25ff; 4,1ff; Röm 8,31ff.

14 Zum Ganzen siehe auch A.Oepke, ThWNT V, S.652.

15 Joh 1,12; 11,52; I Joh 3,1.2.10; 5,2.

16 A.Oepke, ThWNT V, S.653.

17 Ähnlich I Petr 1,23; Jak 1,18.

18 A.Oepke, ebd.

19 Vgl. auch Gal 4,31. οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς

Zu S.135-138:

ἐλευϑεράς drückt bildlich die Zugehörigkeit nicht zur atl. sondern zur ntl. Gemeinde aus. Vgl. W.Bauer, Wb., Sp.1600.

20 Vgl. W.Bauer, Wb., Sp.1600.

21 Röm 8,14.19; 9,26; II Kor 6,18 (atl. Mischzitat); Gal 3,26; Apk 21,7; Barn 4,9.- Lk 20,36 spricht von Auferstandenen, die den Engeln gleichen. Ähnlich Mt 5,9. Siehe H.Windisch, ZNW 24,1925, S.240-260; W.Bauer, Wb., Sp.1650; vgl. z.St. E.Schweizer, Mt, S.54ff. - Zur Bezeichnung der Gläubigen als Söhne Gottes vgl. in der LXX Dtn 14,1; Ps 28,1 (LXX); 72,15 (LXX); Jes 43,6; 45,11; Weish 2,18; 5,5; 12,21; Jdt 9,4.13; Est 8,12f; III Makk 6,28; Sib 3,702.

22 Mt 5,45; vgl. II Clem 1,4. Absolutes υἱοί steht in Hebr 2,10. - Den Gegensatz zu den Söhnen Gottes bilden bei Verwendung unterschiedlicher Terminologie die Söhne des Teufels (Joh 8,44; Act 13,10; Mt 13,38b).

23 Vgl. den Exkurs bei E.Schweizer, Mt, S.55f.

24 E.Schweizer, Mt, S.55; vgl. auch a.a.O., S.81ff.

25 Vergleichen ließe sich allenfalls ἐνδύνασϑαι ἀκακίαν in Herm vis IX 29,3. Dort ist der Gegensatz αἴρειν τὴν πονηρίαν.

26 Vgl. noch ἡ εἰς ζωὴν ἀσκουμένη γνῶσις Diog 12,5. - Act 24,16: ἐν τούτῳ ἀσκῶ mit folgendem Infinitiv = "ich gebe mir darin Mühe"; vgl. W.Bauer, Wb., Sp.231.

27 Gal 3,26: Πάντες γὰρ υἱοὶ ϑεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Röm 8,14: ὅσοι γὰρ πνεύματι ϑεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ ϑεοῦ εἰσιν .

28 Vgl. oben den Befund bei Paulus!

29 A.Oepke, RAC I, Sp.108. - Zur Verbindung von Adoption und Wiedergeburt vgl. Clemens Alexandrinus, Paidagogos V 21,2: ἀναγεννήσας πνεύματι εἰς υἱοϑεσίαν. Strom II 22,134,2 beschreibt die Höhe christlicher Lebensgestaltung und Gnosis: εἰς τὴν τελείαν υἱοϑεσίαν διὰ τοῦ υἱοῦ ἀποκατάστασις. Zum sonstigen Vorkommen der Adoptionsvorstellung bei Clemens und in der Alten Kirche siehe A.Oepke, RAC I, Sp.108f.

30 M.J.Routh, Reliquiae Sacrae I, S.8 glaubt, Papias spiele auf Mt 18,3 oder 19,14 an. Unentschieden dagegen A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.258.

31 Als τέλειοι bezeichneten sich die Leute in Qumran und wiesen damit auf ihren Lebenswandel hin, der ganz auf Gott und sein Gesetz - durch seine Gnade - ausgerichtet war (1 QS 1,8-13; 1 QH 4,30-32). Ähnlich meint Mt die totale Ausrichtung auf Gott, bei der auch das Gesetz eine Rolle spielt. Und ähnlich denkt Jak 1,4; 3,2. Zu Mt 5,48 vgl. auch Lev 19,2; Dtn 18,13. Siehe z.St. E.Schweizer, Mt, S.82f.

32 Beachte auch die Fortsetzung in I Joh 3,10, die trotz unterschiedlicher Terminologie geradezu die negative Kontrastfolie zu Papias' Aussage sein könnte! - Vgl. sachlich auch I Joh 2,3-6. Zu I Joh 3,9f siehe auch H.Balz, Johannesbriefe, S.183f.

1 Zu den textkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Fragen dieses Fragmentes siehe oben S.26ff.

2 ThStKr 39,1866, S.680ff; vgl. ders., Forschungen VI, S.153ff.

3 ZWTh 10,1867, S.39ff.

4 Vgl. Anm.1.

5 Siehe ausführlich § 5, Anm.74! Recht abwegig finde ich die

Zu S.138-140:

Deutung von K.Beyschlag, TU 79, S.270f (Anm.1), Act 1,18 denke vielleicht "an einen verunglückten Himmelfahrtsversuch" des Judas. ActPetr 32 gehört nicht hierher! Daneben verweist Beyschlag auf Euseb, HE V 16,14 und vermerkt, daß eine Judasnotiz vorausgehe, verschweigt aber, daß dort vom Tod des Montanus und der Maximilla nach der Art des Judas durch Erhängen (Mt 27,5!) die Rede ist!

6 Zur Sache vgl. Lucian, Alex. 59; Josephus, Ant 17,169. Vgl. auch φθειρόβρωτος = "von Läusen gefressen" (Plato nach Diogenes Laertius 3,40. Siehe W.Bauer, Wb., Sp.1502).

7 Siehe dazu auch Josephus, Ant 17,169.

8 Zitiert nach der Ausgabe von A.Rahlfs, LXX I, S.1001.

9 Zitiert nach der Ausgabe von A.Rahlfs, LXX II, S.389.

10 A.Rahlfs, LXX II, S.656.

11 Der Mk-Text lehnt sich an den LXX-Text von Jes 66,24 an: ὅπου [=γέεναν] ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται.

12 Vgl. II Clem 7,6; 17,5.

13 Siehe Ch.Maurer, in: NTApo[3] II, S.469; zurückhaltender Ph. Vielhauer, Geschichte, S.508.

14 Der Text der Petrusoffenbarung ist in einem griechischen Fragment und einer äthiopischen Übersetzung bekannt. Der griechische Text wurde in Akhmim (Oberägypten) gefunden und mehrfach ediert. Ich beziehe mich auf E.Preuschen, Antilegomena, S.86.

15 E.Preuschen, Antilegomena, S.86.

16 Vgl. Auch Akhm 31 (Preuschen, Antilegomena, S.87); dort statt ἰχώρ aber πύον. - Zum abscheulichen Ende des Judas vgl. auch die Schilderung vom Ende des Galerius bei Euseb, HE VIII 16,2ff.bes.4f. Dort beginnt übrigens der Faulungsprozeß am Penis des Tyrannen. Das Papisfragment berichtet ähnlich vom Anschwellen des Penis Judas'! Zu HE VIII 16,4 siehe Vita Const. I 57. Vgl. auch zum Ende der letzten Herrscher vor Konstantin HE VIII App 2ff; bes.3.

17 Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.688 möchte μέχρι τῆς σήμερον als Aufnahme des ἕως τῆς σήμερον aus Mt 27,8 erklären. Zurückhaltender K.Beyschlag, TU 79, S.271. Die Übereinstimmung mit Mt bezöge sich dann freilich nur auf zwei Wörter, die Mt in einem ganz anderen Zusammenhang gebraucht. Außerdem erklärt sich das μέχρι τῆς σήμερον leicht als stilistische Wendung, die eine Wiederholung des μέχρι τῆς νῦν vermeiden möchte. Richtig gegen Zahn schon F.Overbeck, ZWTh 10,1867, S.48f.

18 ThStKr 39,1866, S.688.

19 Ebd.

20 Gegen Zahn richtig F.Overbeck, ZWTh 10,1867, S.47ff.

21 In der Ausgabe von Chr.Fr.Matthaei, PG 129, Sp.705.

22 Vgl. F.Overbeck, ZWTh 10,1867, S.49 (Anm.1). Wie Overbeck, a.a.O., S.50 richtig anmerkt, hat Zahn Matthaeis Kommentar recht ungenau wiedergegeben.

23 Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.688.

24 Vgl. richtig F.Overbeck, ZWTh 10,1867, S.49 (Anm.1).

25 Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.689. - Der Konjekturvorschlag E.Nestles zu Act 1,18, πεπρησμένος zu lesen, stützt sich auch nur auf Papias und "tumefactus" in der armenischen Übersetzung der Apg.

26 So auch F.Overbeck, ZWTh 10,1867, S.50f.

27 TU 79, S.270ff.

Zu S.141-142:

28 O.Stählin, GCS 17, S.187-191; cfl. Euseb, HE III 23,6-19.

29 K.Beyschlag, TU 79, S.272 charakterisiert die Erzählung vom Räuberjüngling als "eine apokryphe Parallele zur Parabel vom 'verlorenen Sohn'".

30 Clemens Alexandrinus, Quis dives salvetur 42,15; cfl. Euseb, HE III 23,19.

31 NTApo[3] II, S.321f.

32 ActThom 32.

33 ActThom 33.

34 K.Beyschlag, TU 79, S.274.

35 Die Angaben in Beyschlags Anmerkungen sind zum Teil derart verworren, daß ich darauf nicht in Kürze eingehen kann.

36 Die Wendung παράδειγμα μετανοίας erklärt sich bei Clemens meiner Ansicht nach ganz anders. Beachtung verdienen nämlich die Ausführungen in den Stromata über das Verhältnis von πίστις und μετανοία (II 56,1-71,4; vgl. schon II 27,1). Μετανοία meint auch hier nicht im eigentlichen Sinne die Bekehrung, sondern die Buße des Christen. Beiläufig erwähnt Clemens Henoch als den Bußfertigen in Strom II 70,3. Nun beginnt der sog. "Preis der Väter" in Sir 44ff nach der Einleitung 44,1-15 mit Ausführungen zu Henoch: Ενωχ εὐηρέστησεν κυρίῳ καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς (44,16; nach der Ausgabe von A.Rahlfs, LXX II, S.455). Sir 44,16b legt eine Zusammenfassung von Gen 5,24 (LXX) aus. Vgl. dazu D.Lührmann, ZNW 65,1974, S.106ff. Die Tradition von Henoch und seiner Metanoia kannte Clemens über Philo. (Vgl. zu Philo D.Lührmann, a.a.O., S.111ff). Strom II 70,3 zeigt nicht mehr, als daß Clemens diese besondere Henochtradition kannte, ohne daß sie für ihn eine besondere Rolle spielte. Nur soviel ist mir daran wichtig, daß sich die Wendung παράδειγμα μετανοίας, die doch die Sprache des Clemens sein kann und nicht unbedingt Vokabular des angenommenen Johanneskreises in Ephesus ist (!), problemlos aus dem Sprachgebrauch der LXX erklärt. Zu Strom II 56,1-71,4; 27,1 siehe auch A.Méhat, Étude sur les 'stromates' de Clément d'Alexandrie, S.317-321.

37 Noch schlimmer kommt es, wenn Beyschlag, a.a.O., S.272 (Anm.2) überdies Lk 15,11-32 als heimliche Darstellung von Tod und Auferstehung Christi deutet. - Das Gegenstück zu Quis dives salvetur 42 ist nicht die Judaslegende, sondern Joh 7,53ff! Siehe dazu § 18, Anm.46!!

38 K.Beyschlag, a.a.O., S.273 (Anm.2) stützt sich auf die Verwandtschaft des Drachen mit Judas und will sodann die ganze Rahmenhandlung als apokryphe Variante der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30-35) verstehen!

39 Leben Jesu II, S.313f; im Anschluß daran F.Overbeck, ZWTh 10,1867, S.52f.

40 Mt 27,9 führt Sach 11,13 als Jeremiaszitat ein, vermutlich deshalb, weil sich Mt durch das Stichwort ἀγρὸς τοῦ κεραμέως an Jer 18,2 erinnert fühlte. Siehe dazu schon D.F.Strauß, Leben Jesu II, S.310. Zur Sache siehe weiter P.Benoit, La mort de Judas, S.1-19.

41 D.F.Strauß, Leben Jesu II, S.314.

42 Auf diese Psalmstellen hat auch F.Overbeck, Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum NT von W.M.L.de Wette, 1,4 ([4]1870) z.St. hingewiesen. Vgl. E.Schweizer, ThZ 14,1958, S.46 (Anm.2), der darüber hinaus Ps 109,18 mit dem Fluchwasser

Zu S.142-144:

aus Num 5,21f.27 in Verbindung bringt. Ich kann diese Verbindung allerdings nicht so deutlich erkennen. Jedenfalls scheint mir Num 5,21f.27 für die Bildung der Judaslegende keine Rolle gespielt zu haben.

43 So Ph.Menoud, RHPhR 6,1957, S.71-80.

44 Die Papiaslegende ist also nicht unbedingt ein Argument für die vorlukanische Verbindung von Ps 69,26 und Ps 109,8, wie E.Schweizer, ThZ 14,1958, S.46 glaubt: "Da es unwahrscheinlich ist, daß Papias die Erzählung der Apg. gekannt hat, ist anzunehmen, daß die Verbindung beider Psalmstellen in der Tat vorlukanisch ist und auf irgendwelchen Wegen auch zu Papias gelangte."

45 So glaubt K.Beyschlag, TU 79, S.270 (Anm.3), Act 1,18 (Beyschlag schreibt irrtümlich "1,19") verbinde die bei Papias vorausgesetzte Nachricht vom Zerplatzen mit einem Absturz aus der Höhe.

46 Zum aramäischen Namen Ἀκελδαμάχ (=חֲקֵל דְּמָא) siehe J. Sickenberger, BZ 18,1929, S.69-71.

47 Gegen F.Overbeck, ZWTh 10,1867, S.51. - Th.Zahn, Forschungen VI, S.155 verweist übrigens auf eine armenische Catene, die bemerkt: "'Nachdem er angeschwollen war, sagt er (d.h. Petrus in seiner Rede), barst er entzwei und alle seine Eingeweide wurden ausgeschüttet.'" Angeschwollen und schwer sei Judas vom Galgen gefallen!

48 Leben Jesu II, S.313.

49 Nach Act 1,18 verfrißt Judas nicht sein Geld, sondern kauft sich ein Grundstück!

50 Siehe auch V.Bartlet, Papias's "Exposition", S.37f; K.L. Leimbach, RE[3] XIV, S.654 (gegen Zahn, aber auch gegen Overbeck und Hilgenfeld). - E.Schweizer, ThZ 14,1958, S.46 will eine schriftliche Vorlage für Act 1,16-20 nicht ausschließen.

51 So auch richtig F.Overbeck, ZWTh 10,1867, S.44.

52 Gegen F.Schleiermacher, Über d. Zeugnisse d. Papias, S.371, der aus Fragment 6 vorschnell schloß, Papias habe die Erzählung vom Tod des Judas durch Erhängen und folglich unser kanonisches Mt nicht gekannt. Zurückhaltend F.Overbeck, ZWTh 10,1867, S.46 (Anm.1). Zahns Argumente gegen Schleiermacher (ThStKr 39,1866, S.688) sind allerdings hinfällig. - F.Overbeck, a.a.O., S.46.54 nennt die Alternative, Papias habe Mt entweder nicht gekannt, oder Mt 27,3ff völlig ignoriert. V.Bartlet, schließlich, deutet die Hypothese an, die ntl. Geschichte vom Judastod sei mit anderen "'peculiar' passages" erst nachträglich ins Mt eingetragen worden (Papias's "Exposition", S.38).

53 Das "qui venient in illa" paßt also sachlich zu Apk 21,8.27, vor allem aber zu Apk 22,14f!

1 Für diese Annahme hat das eindeutige Referat des Philippus Sidetes (Fragment 10) keine Beweiskraft (gegen P.Corssen, ZNW 2,1901, S.292f; E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, S.15; K.Beyschlag, TU 79, S.274, Anm.2).

2 Während Euseb "Papias mit Misstrauen gegenübersteht und mit offenbarem Unglauben die Wundergeschichten berichtet, die dieser von den Töchtern des Philippus erfahren zu haben behauptet, so nimmt er dagegen nicht den geringsten Anstoss an der Erzählung des Quadratus, dass die von Christus auferweckten Toten bis auf seine Zeit gelebt hätten. Im Gegenteil, es ist ihm das ein Beweis für die ἀρχαιότης des

Zu S.144-145:

Mannes, während er Irenaeus vorwirft, dass er sich zu Unrecht auf die ἀρχαιότης des Papias berufe (H.E. III, 39, 13). Es ist nicht der Masstab der historischen Glaubwürdigkeit, sondern der der kirchlichen Rechtgläubigkeit, den seine Kritik anlegt. Wäre Papias nicht ein Anhänger des Chiliasmus gewesen, so würde er gegen ihn so wenig Misstrauen wie gegen Quadratus und Hegesipp gehegt haben" (P.Corssen, ZNW 2,1901, S.298f).

3 Richtig E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei. S.17.

4 Pistis Sophia 42 (GCS 45, S.44) weist dem Philippus die Rolle eines Schreibers aller Reden, die Jesus sprach, und alles dessen, was er tat, zu. Verständlicherweise galt Philippus nun als Verfasser von Evangelien, die in gnostischen Kreisen beheimatet sind. Das hier zur Debatte stehende Philippusevangelium ist durch Epiphanius bezeugt. Vgl. hierzu und zu weiteren Nachrichten über den Apostel Philippus W.Bauer, in: NTApo^3 II, S.28f.

5 Bei Epiphanius, haer. XXVI 13,2-3 (deutsch NTApo^3 I, S.195).

6 Gegen J.Chapman, John the Presbyter, S.64ff. Die gleiche Identifikation liest man auch im Martyrium des Andreas (Acta Apost.Apocrypha II,1, S.47). Dort ist nämlich der Apostel (!) Philippus der Missionar Samariens. - E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, S.17f geht sicher zu weit, wenn er annimmt, der Name eines Philippus sei erst in die Apostellisten eingedrungen, nachdem man den Evangelisten in der Tradition zum Apostel gemacht habe. Ähnliches behauptet er für Matthäus.

7 E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, S.16f glaubt, der Text des Briefes, den Euseb, HE III 31,2 zitiert, sei verderbt. Polykrates habe von zwei unverheirateten Töchtern in Hierapolis und anschließend von zwei verheirateten gesprochen, denn die Prophetin in Ephesus sei verheiratet gewesen, wie ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη zu deuten sei (vgl. Th.Zahn, Forschungen VI, S.170). Das bezweifle ich allerdings. Dieser Sinn wird nämlich von Strom III 52,5 aus eingetragen. Ich vermag auch nicht zu sehen - Schwartz übrigens auch nicht - wie die vierte Tochter aus dem Brief verschwinden konnte. Schwartz sieht sich nicht nur zu einer Interpolation, sondern obendrein noch zu einer Konjektur des bestehenden Wortlautes genötigt. Darauf lasse ich mich nicht ein! - Abwegig erscheint mir auch die These von P.Corssen, ZNW 2,1901, S.295, daß hinter der differierenden Anzahl von Töchtern zwei verschiedene Traditionen stünden. Es habe nicht nur die Tradition von 4 Töchtern des Evangelisten, sondern daneben eine von Act 21,8f unabhängige Tradition von 3 Töchtern des Apostels Philippus gegeben. Strom III 52,6f ist mir dafür kein Argument.

8 Vgl. § 5, Anm.50; gegen E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, S.15. Damit ist auch seine Alternative hinfällig (ebd.): "Nun steht die Alternative so: entweder sind Philippus Töchter nicht die unmittelbare Autorität für diese Legenden gewesen oder Papias hat sie nicht direct von ihnen überkommen. Die Entscheidung ist mit der Alternative gegeben: nur das zweite ist möglich." - Nein!

9 P.Corssen, ZNW 2,1901, S.290f will dagegen διήγησιν παρειληφέναι θαυμασίαν ὑπὸ τῶν τοῦ Φιλίππου θυγατέρων μνημονεύει wie den Anfang von HE III 39,3 interpretieren, wo doch Papias gegen den Wortlaut hauptsächlich von Mittels-

Zu S.145-146:

männern abhängt. Und hätte Papias mit den Töchtern des Philippus "in persönlichem Verkehr gestanden, so würde er wohl nicht versäumt haben, so wichtige Zeugen unter seinen Gewährsleuten aufzuzählen" (a.a.O., S.291). Dieser Einwand leuchtet nicht ein. 1.) wissen wir ja gar nicht, ob Papias dies nicht doch an einer verlorengegangenen Stelle des Proömiums getan hat, 2.) geht eine derart pedantische Lektüre von HE III 39,3f von der falschen Voraussetzung aus, es handele sich um einen lückenlosen Arbeitsbericht des Papias.

10 Ganz anders E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, S.17: "Es ist nicht zu verkennen, der antike Heroenkult treibt auf christlichem Boden neue Blüthen; die Kleinasiaten haben den Apostel Philippus mit seinen Töchtern lange nach ihrem Tode, ja nach Papias, schwerlich vor 150, von Caesarea nach Hierapolis und Ephesus geschafft, wie in früheren Zeiten sich die Städte ihre Heroen, in späteren ihre Heiligen holten."

11 Vgl. § 15!

12 P.Corssen, ZNW 2,1901, S.293.

13 Siehe S.80f. Vgl. auch S.94.

14 Vgl. S.80f.

15 Die beiden Angaben, daß es sich beim Gifttrunk des Justus Barsabas erstens um Schlangengift handelte, das ihm zweitens Ungläubige überreichten, könnten freilich sekundäre Erweiterungen im Anschluß an Mk 16,17f sein.

16 Das gilt aber wie gesagt <u>nicht</u> für die Erwähnung von Wiederbelebten, die noch zu Hadrians Zeiten lebten. Für spekulativ halte ich daher die These von P.Corssen, ZNW 2, 1901, S.292ff, der Quadratus der Apologie sei mit dem Propheten identisch, der in HE V 17,3 neben den Töchtern des Philippus erwähnt wird. Quadratus habe seine Nachrichten deshalb wie Papias von diesen Frauen erhalten. Die Identität der Personen hat schon Th.Zahn, Forschungen VI, S.48 behauptet. (Vgl. daneben den Bischof Quadratus v. Athen HE IV 23,3!) Man beachte jedoch die Warnung von E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, S.15 (Anm.2): "Es sieht fast so aus, als hätte es einen alten palaestinischen oder syrischen Propheten des Namens gegeben, den erstens die Montanisten annectierten, und dem zweitens durch litterarische Fiction eine Apologie in den Mund gelegt wurde, die man nicht für alt zu halten braucht." - Von der Quadratusapologie fand J.R.Harris 1889 eine vollständige syrische Übersetzung im Katharinenkloster des Sinai. Gleichzeitig entdeckte J.A.Robinson, daß der griechische Originaltext in dem mittelalterlichen Mönchsroman Barlaam und Joasaph aufgenommen worden ist. Siehe dazu Ph.Haeuser, Euseb, KG, S.196 (Anm.4).

17 Menahem heißt im Aramäischen ὁ παραμυθούμενος oder vielleicht auch ὁ ἐγείρων ἐκ νεκρῶν . Vgl. E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, S.15 (Anm.1). Siehe auch Th. Nöldeke, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft (1904), S.99. - Schon A.Harnack hat in einer Anm. als Herausgeber bei C.de Boor, TU 5,2, S.171 (Anm.1) an Μαναήν, Ἡρῴδου τοῦ τετράρχου σύντροφος erinnert, der Act 13,1 als Lehrer in Antiochien erwähnt wird. Im Anschluß daran E.Schwartz, ebd. Ich möchte die Frage offenlassen, da an ihr nichts hängt. Die Identität der Personen vorausgesetzt, bliebe es ohnehin dabei, daß Papias seine Überlieferung (sofern sie

Zu S.146-149:

den Namen Menahem kannte!) auf mündlichem Wege erhielt. Eine Benutzung der Act liegt an dieser Stelle in keinem Falle vor.

18 Vgl. schon A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.266.

19 E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, S.15; vgl. A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.266.

20 Abweichend von der 25. Aufl. des Nestle-Textes liest die 26. Aufl. mit C,L,Δ,Ψ, 099,1,33,565,892,1424 u.a. καὶ ἐν ταῖς χερσὶν ὄφεις ἀροῦσιν . Dagegen stehen A,D^{s},W,Θ,f^{13} und die Mehrzahl der Textzeugen.

21 Zu den verschiedenen Mk-Schlüssen siehe die Kommentare und Einleitungen, z.B.W.G.Kümmel, Einleitung, S.70ff. Weitere Literatur bei Kümmel, a.a.O., S.71 (Anm.68). Siehe jetzt vor allem K.Aland, Neutestamentliche Entwürfe (1979), S.246ff.

22 Vgl. W.G.Kümmel, Einleitung, S.71f. Aus dem 2. Jh. muß auch der sog. kürzere Mk-Schluß stammen, der nur entstehen konnte, solange Mk 16,9ff noch nicht allgemein bekannt war. Vgl. K.Aland, ZThK 67,1970, S.3ff. Aus dem 2. oder 3. Jh. stammt auch das sog. Freer-Logion, welches W zwischen Mk 16,14 und 16,15 einschiebt (deutsch in NTApo^{3} I, S.125f).

23 Acta Apost.Apocrypha II,1, S.156f.

24 Auf diese Parallele verweist auch K.Beyschlag, TU 79, S.275.

25 K.Beyschlag, TU 79, S.275.

26 Siehe oben S.140ff.

27 K.Beyschlag, TU 79, S.274. Ich fühle mich nicht berechtigt, den Judas Barsabbas aus Act 15,22 mit Joseph Barsabas aus Act 1,23 zu identifizieren. Vgl. E.Haenchen, Act, S.392 (Anm.2).

28 K.Beyschlag, TU 79, S.275f.

29 NTApo^{3} I, S.286.

30 Völlig abstrus ist, was K.Beyschlag, TU 79, S.276 in Act 1,23 hineingeheimnißt: "Zu allem Überfluß trägt Judas Barsabbas nach Ag. 1,23 auch noch den gleichen Namen wie der Angeklagte von Protev. 16: Joseph!"

31 So doch K.Beyschlag, TU 79, S.275ff!!

32 Euseb spricht in Fortführung von HE III 39,14 in III 39,17 von einer ἄλλη ἱστορία und beschreibt Papias' literarische Tätigkeit durch ἐκτέθειται . Das ἄλλην meint also nicht etwa eine Variante zu Joh 7,53ff oder Lk 7,36ff! Richtig U.Becker, Ehebrecherin, S.92 (Anm.1).

33 Siehe oben S.31f.

34 So z.B. schon D.F.Strauß, Leben Jesu I, S.267f. A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.265 glaubt, die in HE III 39,17 angedeutete Überlieferung habe sich bei Papias an Mt 19,3f angeschlossen. Zur Ablehnung der Gleichsetzung siehe weiter U.Becker, Ehebrecherin, S.92 (Anm.6).

35 So richtig U.Becker, Ehebrecherin, S.92.99f.

36 So in der älteren Literatur J.H.A.Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte (Erlangen ^{2}1850), S.773; A.Resch, Agrapha, S.218.

37 So richtig Ph.Vielhauer, in: NTApo^{3} I, S.78; U.Becker, Ehebrecherin, S.98.

38 So im Anschluß an A.Hilgenfeld R.Handmann, Das Hebräer-Evangelium (Leipzig 1888), S.92; A.Thoma, Die Genesis des Johannes-Evangeliums (Berlin 1882), S.531. Dagegen U. Becker, Ehebrecherin, S.98f.

39 So auch z.B. Th.Zahn, Geschichte I,2, S.654; Geschichte II,

Zu S.149-150:

2, S.704; J.Donaldson, The Apostolic Fathers, S.399; H. Waitz, in: NTApo[2], S.11f.30. Auch D.G.Deeks, ET 1976, S.326 hält dies für möglich, "but if so it must have been in a rather different form". U.Becker, Ehebrecherin, S.93ff versucht aus der Wahrscheinlichkeit Gewißheit zu machen und führt dazu Argumente von unterschiedlicher Qualität an. Namentlich die Übersetzung des Rufin von HE III 39,17, welche eine deutliche Anspielung auf Joh 7,53ff enthält, könnte eine eigenwillige Auslegung des Übersetzers sein. Davon, daß dies in HE III 39,17 entgegen sonstiger Fälle bei Rufin nicht der Fall sein könne, hat mich Becker nicht überzeugt. Aber auch die Bezeichnung der Frau als Sünderin (statt Ehebrecherin) in der syrischen Didaskalia (Achelis/ Flemming, TU 25,2 [1904], S.38f) und Joh 8,3 in Codex D sind soch nicht mehr als Indizien, die zeigen, daß die Gleichheit der Stoffe in Joh 7,53ff und HE III 39,17 nicht ausgeschlossen ist. Einen positiven Beweis liefern sie aber nicht. Richtig H.v.Campenhausen, ZNW 68,1977, S.183 (Anm.6) im Anschluß an Ph.Vielhauer, in: NTApo[3] I, S.78.

40 Richtig U.Becker, Ehebrecherin, S.99. Dagegen meint H. Waitz, in: NTApo[2], S.53 von vornherein, aus HE III 39,17 lasse sich entnehmen, daß Papias die Perikope aus dem EvHebr hatte.

41 Diese Unterscheidung hat H.Waitz, in: NTApo[2], S.10ff; ders., ZNW 36,1937, S.60ff wahrscheinlich gemacht. Im Anschluß daran Ph.Vielhauer, NTApo[3] I, S.75ff; ders., Geschichte, S.648ff. Dagegen nimmt A.Schmidtke, TU 37; ders., ZNW 35, 1936, S.24ff nur die Existenz eines EvHebr und eines EvEb an. Zur Forschungslage richtig Ph.Vielhauer, a.a.O., S.76: "Aber bei der Quellenlage kann nicht nachdrücklich genug der Satz von Dibelius unterstrichen werden: 'Aufklärung ist nicht von neuen Hypothesen, sondern nur von neuen Funden zu erwarten' (Geschichte der urchristlichem Literatur I,1926,55). Wie recht er hatte, zeigt der Fund von Nag Hamadi".

42 Ph.Vielhauer, in: NTApo[3] I, S.78; vgl. a.a.O., S.79.

43 Hier scheint mir U.Becker, Ehebrecherin, S.100ff richtig zu liegen. Doch bedarf es nicht des Hinweises auf HE III 36,11 und die Angaben in Hieronymus, De vir.ill. 16, der wertlos ist, da Hieronymus' Quellenangabe, die von Euseb nicht identifizierte Parallele zu Lk 24,36ff bei IgnSm 3,1 stamme aus dem EvHebr, vermutlich falsch ist. Vgl. Ph.Vielhauer, in: NTApo[3] I, S.82ff. - Daß Euseb das EvHebr nicht gelesen hat, haben schon A.Schmidtke, TU 37, S.140ff; H. Waitz, in: NTApo[2], S.10ff; ders., ZNW 36,1937, S.78 nachgewiesen.

44 Da Euseb das EvHebr von einem anderen aramäischen, "syrischen" Evangelium unterscheidet, möchte ich bei der Bezeichnung der Quelle von HE III 39,17 als Hebräerevangelium bleiben. Anders U.Becker, Ehebrecherin, S.101.105: Da "Hebräerevangelium" bei Euseb kaum mehr als ein vager Sammelname sei, sollte man - im Anschluß an E.Stauffer, ZNW 46,1955, S.7 - nur von einer "Hebräertradition" in HE III 39,17 sprechen.

45 Ehebrecherin, S.150-164; vgl. § 3, Anm.57.

46 Gegen U.Becker, Ehebrecherin, S.165ff ist zu bestreiten, daß die Perikope von der Ehebrecherin auf einer historischen Begebenheit im Leben Jesu beruhe. Man lese hierzu

Zu S.150-154:

den hervorragenden Aufsatz von H.v.Campenhausen, ZNW 68, 1977, S.164-175; jetzt in: ders., Urchristliches und Altkirchliches, S.182-196. Wie schon H.Köster, ZNW 48,1957, S.233 macht Campenhausen,a.a.O., S.191ff die Perikope als Gemeindebildung verständlich, die einen positiven Beitrag zu der Frage liefert, ob Todsünden vergebbar sind - im Fall von Joh 7,53ff der Ehebruch! In diesem Zusammenhang muß an die Möglichkeit der zweiten Buße laut Herm mand IV 1,4ff erinnert werden. Und eine Parallele zu Joh 7,53ff ist die Vergebung von Mord in Quis dives salvetur 42!!

47 Vgl. U.Becker, Ehebrecherin, S.105ff.116f; gegen F.C.Conybeare, Exp. 5,1895, S.401ff; bes. S.405f.

1 Zur Überschrift siehe § 3, Anm.1!

2 Horae Synopticae, S.132; ähnlich A.Wright, Problems, S.266; F.Godet, Einleitung II,1, S.109f.114; A.S.Barnes, JThS 6, 1905, S.187-203. Zurückhaltend J.Weichselgartner, Das Papiasfragment, S.8ff. "Mündliche Herrenlogien waren der Hauptinhalt des Papiaswerks" (a.a.O., S.9f). Gegen Wrights (vorschnellen) Schlüsse aus HE III 39,1 wendet sich E. Nestle, ZNW 1,1900, S.252.

3 Die Pharisäerrede Mt 23 wäre bei einer Fünfteilung allerdings schlecht unterzubringen!!

4 So vor allem B.W.Bacon, Studies in Matthew (1930). Zu Nachfolgern Bacons siehe die Literatur bei W.G.Kümmel, Einleitung, S.77 (Anm.5). Zögernd W.D.Davies, Die Bergpredigt, S.18ff.92f.

5 Zum Aufbau von Q vgl. die Übersicht über die noch bekannten (!) Texte bei W.G.Kümmel, Einleitung, S.39f.

6 Vgl. W.D.Davies, Die Bergpredigt, S.20ff. Deutlich gegen die Pentateuchtheorie sprechen die Arbeiten von E.P.Blair, Jesus (1960); G.Bornkamm/G.Barth/H.J.Held, Überlieferung (1960); G.Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit (1962); W.Trilling, Das wahre Israel (^{3}1964); N.Walker, Heilsgeschichte (1967); W.Rothfuchs, Erfüllungszitate (1969). Siehe dazu W.G.Kümmel, Einleitung, S.77.

7 E.Nestle, ZNW 1,1900, S.253f. - Weitere Beispiele sind die Fünfteilung in Koh, Prov, äthHen und in der ursprünglichen Form der Pirqe Aboth; vgl. W.D.Davies, Die Bergpredigt, S.20.

8 K.Beyschlag, TU 79, S.276. Vgl. dazu aber auch § 5, Anm.140f! - Ein wenig überschwenglich spricht J.Kürzinger, BZ NF 21, 1977, S.251 vom "immer wieder zu beobachtende[n] Stilempfinden des der Rhetorik verpflichteten Papias" (Hervorhebung von mir). Na, so viele Texte haben wir ja schließlich auch nicht!

9 E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, S.9f. Auf Grund meiner Analyse S.110ff.52 muß ich freilich die Behauptung von Schwartz, a.a.O., S.10 zurückweisen: "Rhetorisch ist auch der Wechsel zwischen τί , das bekanntlich auf für das Relativ gebraucht wird ..., und ἅ, und zwischen den Tempora und Numeri: εἶπεν ~ λέγουσιν ; ein sachlicher Gegensatz steckt nicht dahinter." Auch möchte ich mir die weitere Auslegung (a.a.O., S.10ff) nicht in allen Punkten zu eigen machen.

10 E.Norden, Agnostos Theos, S.316.

11 K.Beyschlag, TU 79, S.277.

12 K.Beyschlag, TU 79, S.278.

Zu S.154-156:

1 D.F.Schleiermacher, Ueber d. Zeugnisse d. Papias, S.363ff. Zur Arbeit Schleiermachers vgl. oben S.13f. - Ähnlich fassen auch G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.66ff; W.Larfeld, Johannes, S.15; A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.238ff; ders., ZWTh 22,1879, S.4f; ders., ZWTh 29,1886, S.263 die Logia als Reden, Lehren, Sentenzen oder Gebote Jesu. Ähnlich J.B.Lightfoot, Essays, S.399ff; M.Jourjon, DBS VI, Sp. 1106; J.Weichselgartner, Das Papiasfragment, S.16f; H.v. Campenhausen, Entstehung, S.153ff; E.H.Hall, Papias, S.242.

2 S.o. S.14.

3 Testimonies I, Kapitel 12-15; Testimonies II, Kapitel 11 (unter Aufnahme von F.C.Burkitt, The Gospel History and its Transmission [1906], S.124ff). Im Anschluß daran R.Annand, SJTh 9,1956, S.50.56, der aber glaubt, zu den Logia gehörten nicht nur atl. Prophezeiungen über Christus, sondern auch mündliche, frühchristliche über Jesu Parusie. Völlig abwegig ist aber R.Annand Behauptung, der Titel des Papiaswerkes weise auf die Abfassung dieses Buches zu Beginn der domitianischen Ära hin, da man später in Asien und Ägypten κυριακός nur noch profan als "herrschaftlich" bzw. "kaiserlich" gelesen habe.

4 Unter λόγια versteht Act 7,38 die an Mose ergangenen Offenbarungen, Röm 3,2 die göttlichen Verheißungen an die Juden, Hebr 5,12 die Worte des AT (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ). Ähnlich ist der Sprachgebrauch in I Clem 13,4; 19,1; 53,1; 62,3; vgl. aber auch II Clem 13,3 τὰ λόγια von Worten ntl. Prägung! In I Petr 4,11 sind charismatische Aussprüche von Gemeindegliedern ὡς λόγια θεοῦ. - Zum Wort siehe auch G.Kittel, ThWNT IV, S.140-145. - Auf die Grundbedeutung "Götterspruch" stützt sich übrigens auch D.F.Schleiermacher, Ueber d. Zeugnisse d. Papias, S.366! Gegen diese Bedeutung bei Papias siehe aber Th.Zahn, Geschichte I,2, S.857.

5 Gegen R.Harris siehe z.B. J.Donovan, Logia, S.37; V.Bartlet, Papias's "Exposition", S.23; H.J.Lawlor, Her. 43,1922, S.197ff; N.J.Hommes, Testimoniaboek, S.230ff; J.Munck, HThR 52,1959, S.228.

6 So z.B. W.G.Kümmel, Einleitung, S.29; J.Kürzinger, LThK^2 VIII, Sp.34; ders., BZ NF 4,1960, S.37; B.Lohse, EKL III, Sp.31; J.Munck, Tradition, S.253; Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.671ff; ders., Geschichte I,2, S.658; Ferd.Fr.Zyro, Beleuchtung, S.12ff; K.Bihlmeyer, Die apost. Väter I, S.XLV; G.Kittel, ThWNT IV, S.144.

7 Siehe dazu weiter § 33; § 34,2; unten S.160f.

8 So J.Kürzinger, BZ NF 4,1960, S.21ff; ders., BZ NF 21,1977, S.247. Aus durchaus verständlichen Gründen möchte Kürzinger mehr wissen, als wir wissen können. - Th.Zahn, Geschichte I,2, S.889 meinte derzeit, Euseb hätte es "wahrscheinlich nicht unausgedrückt gelassen", wenn der Satz über Mt unmittelbar der Mk-Notiz gefolgt wäre. Ähnlich äußert sich W.Weiffenbach, Papiasfragmente, S.11.

9 Gegen V.Bartlet, Papias's "Exposition", S.28f; C.J.Riggenbach, JDTh 1868, S.322; J.B.Lightfoot, Essays, S.175ff; J.Donovan, IER 26,1925, S.15ff.145ff (vgl. ders., Logia, S.19ff); D.C.Lambot, RBen 43,1931, S.121; H.J.Lawlor, Her. 43,1922, S.189ff.199ff; N.J.Hommes, Testimoniaboek, S.249ff; F.Wotke, RECA XVIII,3, Sp.975. Letzterer meint im Anschluß an Th.Zahn, Geschichte I,2, S.860, die Logia stünden als

Zu S.156-157:

pars pro toto, was Zahn freilich so ganz nicht meint. - Gegen die Gleichsetzung von Logia und Evangelien siehe D.F.Schleiermacher, Ueber d. Zeugnisse d. Papias, S.367; A.Harnack, Geschichte II,1, S.663.

10 So auch Th.Zahn, Geschichte I,2, S.858-860; ders., Geschichte II,2, S.796. Vgl. dort auch S.790ff zu Zahns Auseinandersetzung mit der These (Schleiermachers) einer Logiensammlung des Matthäus. Ähnlich auch J.Kürzinger, BZ NF 23,1979, S.176ff.

11 An dieser Stelle muß ich Zahn widersprechen, der Geschichte I,2, S.860 unter den Logia "einen Stoff" versteht, "welcher erst durch die in Rede stehende schriftstellerische Thätigkeit eines Marcus und Matthäus schriftliche Form gewinnt!" Auch wenn die Logia dann nicht mit deren Evangelien identisch sind, so läuft diese Definition doch darauf hinaus, in den Logia weitgehend den Stoff unserer kanonischen Evangelien zu sehen. Doch davon kann keine Rede sein! Zurückhaltender als Zahn, an den er sich teilweise anschließt, formuliert A.Harnack, Geschichte II,1, S.663, Papias habe uns bekannte Evangelien als Quellen der Logia benutzt, und es "sei hier bemerkt, dass Eusebius schwerlich ein fremdes Evangelium bei ihm gefunden haben kann", aber die "unbefangene Hinzuziehung von fremdem, mündlich überliefertem Stoff ... zeigt am deutlichsten, dass ihm seine schriftlichen Quellen nicht als 'Evangelien', sondern als zuverlässige Stoffsammlungen galten (nicht die Bücher bedürfen der Commentierung, sondern ihr wesentlicher Inhalt)". Allerdings ist auch Harnack, der einschränkend hinzufügt, die Evangelien seien für Papias autoritative Sammlungen gewesen, zu sehr auf Bücher als Quellen der Logien fixiert. - Weiter auch gegen J.Munck, HThR 52,1959, S.228.

1 Gegen W.Bauer, Wb., Sp.942, der neben HE III 39,1 auch noch Clemens Alexandrinus, Quis dives salvetur 3,1; Irenäus, Adv.haer. I praef.1 zum Vergleich mit Polyk 7,1 heranzieht. Ebenso gegen G.Kittel, ThWNT IV, S.144. - Zum Gebrauch von τὰ λόγια, τὰ λόγια τοῦ θεοῦ bzw. τοῦ κυρίου, τὰ κυριακὰ λόγια bei den Vätern des 2. Jh.s siehe auch R.Gryson, EThL 1965, S.530-547. Gryson meint, daß diese Ausdrücke meist an atl. oder ntl. Schriften dächten. Zu den Konsequenzen für die Papiasfragmente macht er lediglich einige Andeutungen (a.a.O., S.530ff.547). "Notre seul but a été d'apporter aux exégètes de Papias des indications concernant l'usage d'un mot-clé du Temoignage dans un milieu littéraire particulièrement proche de l'auteur qu'ils étudient" (a.a.O., S.547). Falls Gryson daraus folgern möchte, Papias gebrauche das Wort "Logion" in einem ähnlichen Sinn wie dem I Clem, Polyk, II Clem, Justin, Tatian, Irenäus und Clemens Alexandrinus entnommenen, so muß ich die Interpretation zurückweisen.

2 So auch richtig J.Kürzinger, BZ NF 21,1977, S.254; ders., BZ NF 23,1979, S.176ff.

3 Vgl. auch J.M.Robinson, in: H.Köster/J.M.Robinson, Entwicklungslinien, S.70. Irrtümlicherweise behauptet er allerdings, die Wendung τὸ προοίμιον τῶν αὐτοῦ λόγων HE III 39,2 stamme von Irenäus. Doch spricht hier Euseb! Die Worte καὶ ὁ μὲν Εἰρηναῖος ταῦτα beziehen sich nämlich

Zu S.157-158:

auf das vorhergehende Zitat aus Adv.haer. V 33,4 in HE III 39,1! Was aber Euseb meint, ist kein großes Geheimnis. Οἱ λόγοι τοῦ Παπίου sind die Bücher oder das Werk des Hierapolitaners. Vgl. Act 1,1! Siehe auch W.Bauer, Wb., Sp.944.

4 Insofern rät J.M.Robinson, a.a.O., S.70ff zu Recht davon ab, Q als Logienquelle zu bezeichnen. Auch für die Sprüche des EvThom und der Oxyrhynchus-Fragmente ist "Logia" eine unglückliche Bezeichnung. - Bekanntlich haben H.Köster und J.M.Robinson eine gattungsgeschichtliche Entwicklungslinie gezeichnet, die Q und EvThom derselben Gattung von λόγοι zuordnet, die Robinson als λόγοι σοφῶν tituliert. Jesus wäre in solchen Spruchsammlungen als Weisheitslehrer dargestellt. Die Gattung, welche dann Angehörige in Texten aus Nag Hammadi hätte, wüßte ursprünglich nichts von apokalyptischen Jesustraditionen. Erst durch die Gleichsetzung Jesu mit dem kommenden Menschensohn habe Q die Logoi kirchlich gezähmt, und bezeichnenderweise sei selbst Q als eigenständiges Werk verloren und in den Evangelien aufgegangen, die die Gattung der Logoi damit noch weiter aus dem großkirchlichen Bereich verdrängten. Vgl. J.M.Robinson, a.a.O., S.67ff; H.Köster, a.a.O., S.129.155ff.160 (dort unter Berufung auf Ph.Vielhauer, Aufsätze, S.55ff.92ff und N.Perrin, Rediscovering the Teaching of Jesus (1967), S. 164ff). Diese Rekonstruktion ist freilich recht umstritten. Zum einen läßt sich bezweifeln, ob es je eine unapokalyptische Sammlung Q gab, wogegen schon die Fülle prophetischer Gattungen in Q spricht. Hypothetisch bleibt auch der Titel λόγοι für Q. Besonders kompliziert ist die Beurteilung des EvThom. Erinnert sei nur an die überlieferungsgeschichtlichen Probleme, die sich für den koptischen Text und die griechische Version ganz unterschiedlich stellen. Es ist nach wie vor umstritten, ob EvThom eine (Spät-)Form derselben Gattung wie Q, oder aber ein von Q unabhängiges eigenständiges literarisches Phänomen ist, eine gnostische literarische Form späterer Zeit. Vgl. dazu z.B. W.G.Kümmel, Einleitung, S.45ff.48f.

5 Siehe zu dieser formgeschichtlichen Terminologie R.Bultmann, Geschichte, S.8-73.

6 HE V 17; II 10. Vgl. Ferd.Fr.Zyro, Beleuchtung, S.14; J.Kürzinger, BZ NF 4,1960, S.37.

7 HE III 39,7: Die παραδόσεις Aristions und Johannes'; HE III 39,14: τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις. - Vgl. daneben die Stoffe ἐκ παραδόσεως (ἀγράφου) HE III 39,8.11.

8 Vgl. auch ἱστορεῖν HE III 39,8.9 (dort Passiv) von Papias. Daneben gebraucht Euseb dieses Verb in seiner Einleitung zu Act 1,23 (III 39,10), wie er andererseits auch den Bericht von den 2 Johannesgräbern in Ephesus als τὴν ἱστορίαν ἀληθῆ (III 39,6) anspricht.

9 W.Schmid/O.Stählin, Geschichte II,1, S.54. Siehe zum Ganzen auch das Material bei J.Kürzinger, BZ NF 21,1977, S.255ff. Mit seiner rhetorischen Analyse des Terminus χρεία in HE III 39,15 greift Kürzinger eine eigene Andeutung in BZ NF 4,1960, S.23 (Anm.7) auf.

10 Th.Klauser/P.de Labriolle, RAC I, Sp.546.

11 J.Kürzinger, BZ NF 21,1977, S.258. Vgl. schon ders., BZ NF 4,1960, S.35. - Kürzinger weiß anscheinend nicht, daß diese Interpretation nicht neu ist, sondern bereits von R.O.P.

Zu S.158-159:

Taylor, The Groundwork of the Gospels (Oxford 1946), S.75-90 und im Anschluß daran von W.R.Schoedel, The Apostolic Fathers V, S.106f vertreten worden ist. Schoedel lehnt im übrigen die von J.Kürzinger, BZ NF 4,1960, S.19-38 vorgetragenen rhetorischen Deutungen von HE III 39,15f ab.

12 Vgl. J.Kürzinger, BZ NF 4,1960, S.24ff; ders., BZ NF 21, 1977, S.248ff.

13 RAC I, Sp.546.

14 BZ NF 21,1977, S.257.

15 Vgl. auch Lk 28,10 (τὰ πρὸς τὰς χρείας). J.Kürzinger, BZ NF 21,1977, S.258 (Anm.32) lehnt diesen Hinweis unter Verweis auf die Bedeutungsbreite von χρεία ab, gesteht aber ein, daß ihm in HE III 39,15 eine Wendung wie κατὰ τὰς χρείας lieber wäre, da sie seiner Interpretation eher entspräche. Allerdings!

16 Vielleicht sind die λόγοι τοῦ κυρίου in HE III 39,14, welche Aristion darstellte, doch ein formgeschichtlich ernstzunehmendes Indiz für die Disparatheit des als Logia angesprochenen Materials!

17 "Soweit die ἀπομνημονεύματα, die man deutlich etwa als 'Denkwürdigkeiten' bezeichnen kann, sich also auf poinierte Aussprüche beziehen, fallen sie zugleich unter den Begriff des Apophth [egmas]" (Th.Klauser/P.de Labriolle, RAC I, Sp.545).

18 Man lese dazu auch Eusebs Beschreibung der Stoffe in HE III 39,11, derzufolge Papias ἐκ παραδόσεως ἀγράφου ganz verschiedenartige Stücke zusammengestellt hat: ξένας τέ τινας παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ καί τινα ἄλλα μυθικώτερα.

19 Vgl. auch J.Donovan, IER 26,1925, S.12ff; ders., IER 38, 1931, S.491ff.

20 E.Schwartz, RECA II,1, Sp.170. Im Anschluß daran Th.Klauser/P.de Labriolle, RAC I, Sp.545.

21 Vgl. Tatian, Or. 21; Justin, Apol. 1,33; Origenes, Contra Celsum 7,54. Siehe auch E.Schwartz, RECA II,1, Sp.171; Th.Klauser/P.de Labriolle, RAC I, Sp.547. Siehe zum Wortfeld bei Justin weitere Belege bei R.Heard, NTS 1,1954/55, S.123-125. So spricht Justin, Apol. 66,3 von den ἀπομνημονεύματα der Apostel, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια. Die Evangelien werden aber nicht namentlich aufgeführt, sondern unter dem Titel τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (αὐτοῦ [= Jesus]) subsummiert (Apol. 67,3; Dial. 100,4; 101,3; 102,5; 103,6; 104,1; 106,1.4; ähnlich Dial. 103,8; vgl. auch das absolute τὰ ἀπομνημονεύματα in Dial. 105,5.6; 107,1). Die einzige Ausnahme könnten die Denkwürdigkeiten in Dial. 106,3 sein, sofern ἀπομνημονεύματα Πέτρου gemeint sind, so daß Heard, a.a.O., den Befund zu Recht kommentiert: "'The Apomnemoneumata of His Apostles' is not a title so much as the description of the sum total of Justin's 'gospel' documents." Vgl. dazu den singularischen Gebrauch von τὸ εὐαγγέλιον in Dial. 10,2; 100,1! Siehe weiter unten S.157f (bes. Anm.9).

22 Bei all den antiken literarischen Kategorien wird "beachtet werden müssen, daß die schriftstellerische Praxis die von der Theorie aufgestellten Grenzen nicht immer genau eingehalten hat" (Th.Klauser/P.de Labriolle, RAC I, Sp.546).

Zu S.159-161:

1 Vgl. Herm vis III 7,4. Zum profanen Sprachgebrauch von ἐξηγέομαι siehe F.Büchsel, ThWNT II, S.910. Vgl. auch Philo, VitCont 78; SpecLeg II 159; LegAll III 21; Josephus, Bell 1,649; Ant 17,149; 18,81.

2 Zu Schleiermachers Diegesenhypothese und seiner Abhandlung Ueber die Schriften des Lukas. Ein kritischer Versuch "(1817) siehe § 1, Anm.6. Schleiermacher berief sich 1817 auf H.E.G.Paulus, der in seinem "Philologisch-kritischen und historischen Kommentar über die drey ersten Evangelien ..." I (1800; 1830, S.64) die hinter den Evangelien vermuteten Aufzeichnungen Diegesen nannte (was Schleiermacher nicht tat!) und sich unter anderem auf Euseb, HE II 25,2; III 24,7; III 39,9.14 berief. Vgl. dazu F.Büchsel, ThWNT II, S.911 (Anm.1.3).

3 F.Büchsel, ThWNT II, S.911.

4 Platon, Resp. III 392d; Phaedr. 266e. Weitere Belege siehe bei W.Bauer, Wb., Sp.387.

5 F.Büchsel, ThWNT II, S.911.

6 Es fragt sich aber, wie ich gleich noch zeigen werde, ob wir wie Th.Zahn, Geschichte I,2, S.850 die ἐξήγησις förmlich in einen Gegensatz zur διήγησις stellen dürfen, ob sich also begrifflich wirklich so streng zwischen Erzählung und Auslegung bei Papias unterscheiden läßt. Andererseits überfrachtet W.Larfeld, Johannes, S.141 das Wort διήγησις, wenn er meint, Euseb verstünde hierunter "Erläuterungsstoffe". Diese Interpretation gleicht das Wort zu sehr einer bestimmten Deutung der ἐξήγησις des Papias an. - Ist aber die Notiz über die Darstellung von Herrnworten durch Aristion eine parallele Bemerkung zu der von Überlieferungen des Presbyters Johannes, so gibt es keinen Grund, in den Diegesen des Aristion ein dem Papiaswerk analoges, jedoch verlorengegangenes Buch zu sehen. Vgl. dazu Ph.Vielhauer, Geschichte, S.761.

7 So auch richtig R.Heard, NTS 1,1954/55, S.122f.

8 Die ἑρμηνείαι des Papias dürfen nicht mit ἑρμηνευτής oder ἑρμηνεύειν in HE III 39,15f in Verbindung gebracht werden. Denn im Kontext der hebräischen Sprache des Mt liegt die Übertragung "übersetzen" für ἑρμηνεύειν in HE III 39,16 immer noch am nächsten. Schleiermacher, der diese Notiz auf eine Spruchsammlung bezieht, trägt mit der Übersetzung "erklären", "erläutern", "anwenden" einen falschen Sinn ein (Ueber d. Zeugnisse d. Papias, S.369ff). Siehe dazu weiter § 33. Aber auch ἑρμηνευτής in HE III 39,15 scheint mir von der Bedeutung "übersetzen" aus "Dolmetscher" zu bedeuten (gegen J.Behm, ThWNT, S.659f, Anm.3). Siehe dazu ausführlich § 34.2. - Auf den literarischen Gestaltungswillen des Papias geht neuerdings auch J.Kürzinger, BZ NF 23,1979, S.179ff ein, der HE III 39,3 einer rhetorischen Interpretation unterzieht und aus diesem Grunde gegen E.Schwartz die Lesart συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις wegen ihrer Analogie zu HE III 39,16 und ihres denkbaren rhetorischen Hintergrundes vorzieht (a.a.O., S.183f).

9 Es ist sicher bereichernd, wenn R.Heard, NTS 1,1954/55, S.125ff auf die Verwandtschaft der Terminologie in HE III 39,3f15f und bei Justin verweist, doch scheint mir der sichere Nachweis, daß Justin das Papiaswerk benutzt hat, nicht gelungen zu sein. Wie ich schon in § 21 bemerkt habe (vgl. S.159), findet sich die Bezeichnung ἀπομνημονεύματα

Zu S.161-163:

für die Evangelien auch bei anderen frühchristlichen Schriftstellern. Vor allem aber ist zu beachten, daß sich das Verb ἀπομνημονεύειν bei Papias nachweislich nur in HE III 39,15 findet. Vor allem aber läßt sich bei Papias, der von λόγια κυριακά spricht, weder der Terminus ἀπομνημονεύματα, noch der doch für Justin spezifische ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων nachweisen. Und während Dial. 106,3 möglicherweise von ἀπομνημονεύματα des Petrus redet, berichtet Papias HE III 39,15 vom ἀπομνημονεύειν des Markus! Unter Umständen ist aber das αὐτοῦ in Dial. 106,3 überhaupt in ein αὐτῶν zu ändern und meint wie auch sonst bei Justin die Gesamtheit der Apostel! Vgl. H.v.Campenhausen, Entstehung, S.153 (Anm.103); R.Heard, NTS 1,1954/55, S.125. Auch meinen die βραχέα τῶν ἐκείνου λόγια in Dial. 18,1 Aussprüche Jesu, nicht aber Geschichten über Jesu. - Mit ähnlichen Argumenten wie Heard hat übrigens schon B.W.Bacon, JThS 23, 1922, S.154 eine Kenntnis des Papiaswerkes bei Justin behauptet.

10 W.Bousset, Schulbetrieb, S.314; im Anschluß daran G.Bornkamm, ThW NT VI, S.677 (Anm.166).

11 Ich halte es für eine apologetische Spitzfindigkeit, wenn Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.39 μανθάνειν παρά τινος mit "durch persönlich empfangene Belehrung von Einem lernen" übersetzt.

12 Gegen A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.262 (vgl. S.257f), der die Logia auf ein hebräisches Ur-Mt zurückführt, während Papias seiner Ansicht nach mündliche Überlieferungen bloß mit den ἑρμηνεῖαι der Logia zusammenstelle. Es ist deshalb auch abwegig, jede der erhaltenen papianischen Einzelüberlieferungen zu einem Text möglichst des Mt in Beziehung zu setzen, wie dies Hilgenfeld, a.a.O., S.258ff tut. Hilgenfeld versteht Fragment 12 als Kommentar vielleicht zu Mt 18,3; 19,14 (so schon Routh); Fragment 1 als Erläuterung zu Mt 19,27-30; die Geschichte von der Totenauferweckung HE III 39,9 als Ergänzung zu Mt 10,8; HE III 39,17 als Fortsetzung von Mt 19,3f; Fragment 11 als Kommentar zu Mt 18,10; die Geschichte vom Gifttrunk HE III 39,9 als Erläuterung von Mk 16,18.

13 Siehe oben S.159.

14 Gegen z.B. W.Larfeld, Johannes, S.87.

15 Th.Zahn, Geschichte I,2, S.853 meint differenzieren zu müssen: Die παραδόσεις und διηγήσεις seien ein sekundäres Element im Papiaswerk. Vgl. auch Th.Zahn, Forschungen VI, S.132f: Was Papias von den Presbytern lernte, waren weder Herrenworte, noch deren Auslegungen; "denn zu den Auslegungen der Herrenworte kommen die Mitteilungen der Presbyter als ein zweites und sekundäres Element hinzu." Ausnahmen wie Adv.haer. V 33,3f bestätigten nur die Regel.

16 Siehe S.156.

17 Vgl. auch F.Wotke, RECA XVIII,3, Sp.975.

18 So richtig auch Ferd.Fr.Zyro, Beleuchtung, S.15; J.Kürzinger, BZ NF 23,1979, S.173f. - Gegen K.L.Leimbach, RE[3] XIV, S.644; J.B.Lightfoot, Essays, S.156f; D.C.Lambot, RBen 43, 1931, S.212; H.J.Lawlor, Her. 43,1922, S.170ff.198f; A.C. Perumalil, ET 85,1974, S.363.

19 Vgl. S.156.

20 Zu Bedeutung "Beschreibung", "Darstellung", die auch J. Kürzinger, LThK[2] VIII, Sp.35; ders., BZ NF 23,1979, S.178f

Zu S.163-165:

einsetzt, vgl. I Clem 50,1, sowie die Belege bei W.Bauer, Wb., Sp.546.

1 Ph.Vielhauer, Geschichte, S.760f.
2 Ferd.Fr.Zyro, Beleuchtung, S.15. Ähnlich neuerdings J.Kürzinger, BZ NF 23,1979, S.185f.
3 Dabei ist bekanntlich umstritten, ob das Joh, welches zweifellos Überlieferungen kennt, welche sich auch bei den Synoptikern finden, einen oder gar mehrere Synoptiker selbst gekannt oder benutzt hat. Umstritten ist auch die theologische Absicht des Joh. Clemens Alexandrinus bei Euse, HE VI 14,7 verstand das Joh als ein geistliches Evangelium, welches die leiblich eingestellten Synoptiker überbieten wollte. An ihn haben sich bis in die jüngste Zeit viele Exegeten angeschlossen. Da Johannes nirgendwo explizit sagt, etwas Bekanntes zu ergänzen oder zu korrigieren, hat H.Windisch die These vorgeschlagen, das Joh wolle sich an die Stelle der Synoptiker setzen. An einigen Stellen setzt das Joh jedoch Kenntnisse der synoptischen Traditionen voraus, die es selbst nur andeutet, so daß der Leser eigentlich die Synoptiker braucht, um diese Andeutungen selbst ergänzen zu können. Manche Exegeten meinen deshalb, das Joh wolle die Synoptiker weder verbessern, noch ergänzen oder verdrängen, sondern in vollendeter Weise das ausdrücken, was die ältere Tradition bereits enthält, nämlich daß Jesus der Gesalbte, der Sohn Gottes ist (vgl. Joh 20,31). So z.B. W.G.Kümmel, Einleitung, S.198 im Anschluß an Bultmann u.a. Vgl. auch J.Blinzler, Johannes, S.70f.
4 Vgl. höchstens Mk 13,14: ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, sowie Joh 20,30f.
5 Das Proömium Act 1,1f weist die Act als Fortsetzung des Lk, des πρῶτος λόγος aus.
6 Siehe z.B. Mk 3,17; 7,3.11; 11,13; 12,42; 15,16.22.34.42; Mt 27,33.46; Joh 1,38.41.42; 4,9; 9,7; 11,51f; 12,16; 13,3; 19,13.17.31; 20,16. An manche der aus dem Joh angeführten Stellen knüpft sich eine mir noch offene Frage. Mehrheitlich neigt man heute dazu, den syrisch-palästinischen Grenzbereich als Abfassungsort des Joh anzugeben. Sein religionsgeschichtlicher Hintergrund soll eine synkretistisch-jüdische Gnosis sein (vgl. z.B. Ph.Vielhauer, Geschichte, S.448f; W.G.Kümmel, Einleitung, 188ff im Anschluß an die Arbeiten von Bultmann und Cullmann). Wenn dem so ist, so wundere ich mich nur, daß man Lesern aus einem heterodoxen Judentum Wörter wie Rabbi, Rabbuni oder Messias übersetzen muß!!
7 Euseb spricht in HE III 39,9.14 pluralisch von διηγήσεις !
8 Ph.Vielhauer, Geschichte, S.761.
9 F.Overbeck, Vorlesung über "Geschichte der Litteratur der alten Kirche" (Sommersemester 1895; Overbeck-Nachlaß der UB Basel A 105), S.298 (zitiert nach Ph.Vielhauer, Geschichte, S.770).
10 Ph.Vielhauer, Geschichte, S.761f.
11 Geschichte der Litteratur der alten Kirche, S.294.295 (zitiert nach Ph.Vielhauer, Geschichte, S.762).
12 Die noch erhaltenen Fragmente Euseb, HE IV 22,6; II 23,3-19; III 11f; IV 22,4-6; III 19; 20,1-8; 32,5-7.1-4; IV 22,1-3; III 16; IV 22,8f; IV 8,1f, sowie Philippus Sidetes (Cod.

Zu S.165-168:

Barocc. 142; C.de Boor, TU 5,2, S.169) und Stephanus Gobarus bei Photius, Biblioth.Cod. 232 sind bei E.Preuschen, Antilegomena, S.107-113 zusammengestellt. Siehe weiter B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.109f; Ph.Vielhauer, Geschichte, S.765ff.

13 Vgl. F.Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur, S.32ff. Im Anschluß daran Ph.Vielhauer, Geschichte, S.770.

14 A.a.O., S.10.

15 Zur Bedeutung Overbecks für die ntl. Wissenschaft siehe Ph.Vielhauer, EvTh 10,1950/51, S.193-207; vgl. ders., RGG^{3} IV, Sp.1750-1752.

16 καθεξῆς (Lk 1,3).

17 Vgl. das ἀνατάξασθαι διήγησιν der Vorgänger des Lk in Lk 1,1!

18 Ferd.Fr.Zyro, Beleuchtung, S.18 meinte, daß man sagen müsse, Papias und Lk "gehen neben und mit einander denselben Weg". - Abwegig ist freilich die Hypothese von R.Annand, SJTh 9, 1956, S.48.50ff, nicht das lukanische Doppelwerk gehe Papias, sondern umgekehrt dieser dem Lk voraus. Die im Lk-Prolog angesprochenen Vorgänger des Lukas waren angeblich Papias, Aristion, eine unbekannte Matthäusschrift (HE III 39,16), die prophetische Orakel über den Messias sammelte, sowie ein uns unbekanntes Mk (a.a.O., S.52). "If this interpretation is possible, it would of course lend support to the Proto-Luke theory - that Luke produced a first version of his Gospel which did not make any use of Mark. For here Luke seems to be promising to write down only new material" (a.a.O., S.53). Die Proto-Lk-Hypothese dürfte für die synoptische Frage wohl kaum einen Fortschritt bedeuten, sondern eher die Verhältnisse unnötig komplizieren.

19 Ph.Vielhauer, Geschichte, S.770.

20 Ebd.

21 Zum Ganzen vgl. oben S.22f.

1 E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, S.10. Schwartz verweist zum Vergleich der erstgenannten Floskel auf das Proömium des Hekataeos (Demetr, de eloc. 12). Siehe a.a.O., S.11 (Anm.1). - J.Munck, HThR 52,1959, S.230 meint, der ganze Abschnitt, also auch die Bemerkung über fremdartige Gebote, sei konventionell und daher unergiebig.

2 F.C.Baur, Paulus, S.221f (= Paulus^{2}, S.252).

3 Paulus, S.217 (= Paulus^{2}, S.248).

4 Paulus, S.221 (= Paulus^{2}, S.252f) - Baurs These ist neuerdings von Ch.M.Nielsen, TS 1974, S.529-535 aufgegriffen worden. Das paulinische Schrifttum sei Papias durch Polykarp vermittelt worden. Auffälligerweise nehme sich nun Papias' Polemik recht moderat aus. "The moderate nature of the polemic can be equally well explained (if not better explained) on the ground that Papias was attacking a fellow bishop with whom he doubtless had a great deal in common. Papias would not want to embarrass the churches of Asia Minor, and endanger the unity that existed by a violent polemic. He would surely regard Polykarp as far less dangerous to authentic Christianity than the Docetits. Nevertheless, there were also significant differences between the two men, at least enough to make a gentle polemic possible" (a.a.O., S.531). Mit den abgewerteten Büchern in HE III

Zu S.168-169:

39,4 sei das Corpus paulinum gemeint, welches zu umfangreich war, also zu viel sagte (vgl. HE III 39,3b). "It is worthy of note that there may be an echo not of Papias' complaint but of the answer to it in Origen's Exposition on the Gospel acording to John (HE 6,25,7.10)" (a.a.O., S.533). Dort sagt Origenes, Paulus habe nur wenig geschrieben. Dies sei eine Reaktion auf Papias. Was dies betrifft, so bemerkt Origenes an der genannten Stelle allerdings, daß auch Petrus und Johannes nur sehr wenig geschrieben hätten. Ansonsten mag meine weitere Untersuchung der polemischen Tendenz des Papiaswerkes als Gegendarstellung genügen. - Gegen Nielsen siehe auch A.Lindemann, Paulus, S.291f, der auch W.Bauers Hypothese ablehnt. - R.Annand, SJTh 9,1956, S.49 glaubt, der Chiliast Papias wende sich gegen solche Christen, deren Naherwartung nach der Katastrophe von 70 n.Chr. spürbar nachließ (!) und die sich aus diesem Grunde verstärkt dem Paulinismus mit seinem "schon jetzt - noch nicht" zuwandten.

5 Zur Legende von Simon Magus und zur simonianischen Gnosis siehe die Dissertation von G.Lüdemann, Untersuchungen zur Simonianischen Gnosis (1975). Eine genteilige Interpretation vertritt K.Beyschlag, Simon Magus und die christliche Gnosis (1974).

6 Zu Baurs Geschichtsbild vom frühen Christentum, sowie zur Rezeption dieses Ansatzes siehe vor allem W.G.Kümmel, NT, S.156ff. - Gegen Baurs Papiasinterpretation siehe auch J.Munck, HThR 52,1959, S.230.

7 Aus der Erwähnung von I Kor 15,25f in Adv.haer. V 36,2, einem Stück der irenäischen Presbyterüberlieferung, können wir für Papias keine Schlüsse ziehen. Siehe dazu oben S.42f!

8 Eine antihäretische Tendenz des Papias wird von J.Kürzinger, $LThK^2$ VIII, Sp.35 bestritten. H.A.Rigg, NT 1,1956, S.165 sieht Papias' Interesse lediglich darin, Licht auf die Geschichte der Evangelien zu werfen, indem er mündliche Traditionen sammelte, wofür es wegen seines zeitlichen Abstandes von den Ursprüngen höchste Zeit wurde!

9 Essays, S.160f.

10 Essays, S.160.

11 Essays, S.161.

12 E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, S.11; vgl. Clemens Alexandrinus, Strom. III 49.

13 E.Schwartz, ebd. Vgl. Irenäus, Adv.haer. III 2,1; Tertullian, De praescr.haer. 25. Siehe auch W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.123f; H.v.Campenhausen, Amt, S.172ff.

14 Clemens Alexandrinus, Strom. VII 17,106.

15 Vgl. Ph.Vielhauer, Geschichte, S.763f.

16 E.Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, S.18-20. Darauf weist auch Ph.Vielhauer, Geschichte, S.764 (Anm.11) hin.

17 Siehe oben S.20f. - Während bei Bauer Papias als Vorkämpfer des orthodoxen Frühkatolizismus auftritt, meint D.G.Deeks, ET 1976, S.324 geradezu antithetisch, "that Papias belonged to a congregation which wished not to be part of the emerging early catholicism"! Seine theologische Heimat sei ein apokalyptischer und sektiererischer (!) Judaismus!

18 Zur Rekonstruktion des Textes Marcions siehe vor allem A. Harnack, Marcion, S.40*ff. Vgl. auch W.G.Kümmel, Einleitung,

Zu S.169-171:

S.430. - Schon H.Holtzmann, ZWTh 23,1880, S.67 meinte, der Chiliast Papias ignoriere die Paulusbriefe und trete zu den lukanischen Schriften "in einen verschwiegenen Gegensatz".

19 Von anderer Seite aus hat bereits A.Harnack, Marcion, S.9*ff bei Papias eine antimarkionitische Tendenz nachweisen wollen, indem er sich auf den sog. antimarkionitischen Evangelienprolog zum Joh (Fragment 20) berief. Vermutlich stamme deshalb auch der Bericht über einen Zusammenstoß zwischen Polykarp und Marcion (bei Irenäus, Adv.haer. III 3,4) aus kleinasiatischer Presbyterüberlieferung, vielleicht von Papias (a.a.O., S.3*). Gegen diese Hypothese siehe richtig B.W.Bacon, JThS 23,1922, S.139ff. Vgl. aber auch kritisch zu Bacon unten § 28, Anm.8!

20 W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.217.

21 A.a.O., S.189.

22 W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.210 (Anm.4). - Der Name Aloger geht auf Epiphanius, Haer. 51 zurück, der die Gegner des Joh wie Philastrius, Haer. 60 bekämpfte.

23 Vgl. Irenäus, Adv.haer. III 11,12.

24 Siehe dazu ausführlich W.Bousset, Apk, S.22-25.

25 Diese Datierung setzt schon die Interpretation der papianischen Polemik bei J.B.Lightfoot, Essays, S.161 voraus. - Gegen Lightfoot schon V.Bartlet, Papias's "Exposition", S.21.33; im Anschluß daran Ch.M.Nielsen, TS 1974, S.529. V.Bartlet, a.a.O., S.38f stellt sich allerdings die Frage, ob Papias die negativen Judastraditionen deshalb betont dargestellt habe, um das positive Judasbild z.B. der Ophiten abzuwehren, welche die Schlange aus Gen 3 als Symbol des Fortschritts priesen und dem Verrat des Judas eine positive Rolle im Erlösungsgeschehen zuwiesen.

26 Vgl. oben S.94.

27 W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.187.189f. Ein ähnliches argumentum e silentio liest man übrigens schon bei A.Hilgenfeld, ZWTh 29,1886, S.267: "Vergebens schreiben ihm [= Papias] unsere Apologeten immer noch die Anerkennung des Lucas- und des Johannes-Evangeliums zu. Warum anders schreibt Papias von denselben kein Wort, als weil er sie nicht einmal so, wie das Marcus-Evangelium, noch gelten ließ?" Ähnlich auch H.Holtzmann, ZWTh 23,1880, S.67.

28 Siehe dazu oben S.130f.

29 Apk 2,6 gehört wie Apk 2,2 zum Sendschreiben an die Gemeinde in Ephesus. Vgl. dazu W.Bousset, Apk, S.206; zurückhaltender H.Kraft, Apk, S.74; E.Lohse, Apk, S.25.

30 Zum Gebrauch von ἀλλότριος im Sinne von fremdartig, unpassend oder untauglich vgl. I Clem 1,1; IgnPhld 3,3; Trall 6,1; Röm insc.

31 Siehe dazu vor allem W.Bousset, Apk, S.205ff, sowie den Exkurs bei H.Kraft, Apk, S.72ff. Vgl. die Angaben bei Irenäus, Adv.haer. I 23; III 11,7; Tertullian, Praescr.haer. 33; Adv.Marcion. I 29; De pudicita 19; Clemens Alexandrinus, Strom. II 20,118; III 4,25; Hippolyt, Philos. VII 36; Epiphanius, Haer. 25; Philastrius, Haer. 33; PsTertullian, Adv.haer. 1; AKonst VI 8; Hieronymus, Adv.Lucifer. 23.

32 Laut Clemens Alexandrinus, Strom. III 4,25 (= Euseb, HE III 29,2ff) erzählte man, Nikolaos sei von den Aposteln wegen seiner hübschen Frau zurechtgewiesen worden und habe sich daraufhin von ihr getrennt. Sein Motto sei gewesen: παραχρήσασθαι τῇ σαρκί , was zu sexuellem Li-

Zu S.171:

bertinismus unter seinen Anhängern geführt habe. Clemens deutet den Vorgang anders. Seiner Ansicht nach zeugt Nikolaos' Haltung, der nie mit einer anderen als seiner eigenen Frau verkehrt habe, von seiner enkratitischen Gesinnung. Er habe Jesu Wort, daß man nicht zwei Herren dienen könne (Mt 6,24), ethisch umgesetzt. Auch Matthias habe in gleicher Weise gelehrt.

33 Zu Apk 2,24 vgl. Irenäus, Adv.haer. praef. (unter Berufung auf die Valentinianer); II 32,6; Tertullian, Adv.Val. 1. Zur vorgeschlagenen Interpretation siehe H.Kraft, Apk, S.70; E.Lohse, Apk, S.30. Dagegen vermutet W.Bousset, Apk, S.220f, in Apk 2,24 sei eine Selbstcharakterisierung der Gnostiker aufgenommen.

34 Zur Bileamtypologie siehe H.Kraft, Apk, S.65; W.Bousset, Apk, S.212f; zu Isebel W.Bousset, Apk, S.216ff. W.M.Mackay, EvQ 45,1973, S.111-115 hält eine Identifikation der Nikolaiten mit der Häresie Bileams und Isebels für unzulässig. - H.Kraft, Apk, S.74 schlägt vor, die Prophetin Isebel mit der Montanistin Prisca zu identifizieren!

35 Anders N.Brox, VigChr 19,1965, S.23-30, der die altkirchlichen Überlieferungen im Kern für zuverlässig hält. Der Name "Nikolaiten" sei kein polemisches Schimpfwort, sondern vielmehr die Selbstbezeichnung einer gnostischen Sekte gewesen, die sich auf den Diakon Nikolaos (Act 6,5) berufen habe.

36 H.Kraft, der sonst zu Recht auf der Kargheit unserer Quellen und Kenntnisse über die Nikolaiten beharrt (vgl. Apk, S.74), schreibt: "Wer vorsichtig ist, wird mit einer Frühstufe der gerade entstehenden Gnosis rechnen. Wenn die Sendschreiben ein paar Jahre nach der eigentlichen Apokalypse verfaßt sein sollten, wird die Annahme, es handle sich hier um Gnostiker, desto wahrscheinlicher" (a.a.O., S.71). Noch zurückhaltender aber W.Bousset, Apk, S.237.

37 I Kor 8ff; Röm 14.

38 Mehrheitlich beschreibt man die Gegner des Paulus im I Kor als pneumatische Enthusiasten, nicht als Gnostiker. Vgl. H.Conzelmann, I Kor, S.28ff; gegen W.Schmithals, Die Gnosis in Korinth ([3]1969). - E.S.Fiorenza, JBL 92,1973, S.565-581 sieht Beziehungen zwischen der "Gnosis" der Nikolaiten und den Gegnern des Paulus im I Kor. Während Paulus eine rein präsentische Eschatologie abwehre, unterstreiche die Apk, daß wir gegenwärtig noch nicht an der himmlischen Liturgie und Herrschaft teilhaben. Paulus frage, wem die Welt gehöre: Christus oder den kosmischen Mächten dieses Äons. Bei der Apk laute die Alternative: Gott/Christus oder Imperium Romanum.

39 Vgl. W.Bousset, Apk, S.237f: Es "ist sicher mit diesem Vorwurf nicht gemeint, daß die Irrlehrer eine besondre orgiastische Unsittlichkeit trieben, wie diese bei späteren gnostischen Schulen vorkommt. Auch hier wird es sich wesentlich um ein Mitmachen mit der Sitte und dem Urteil der heidnischen Gesellschaft auf der einen Seite, um eine schroffe Verwerfung derselben auf der andern gehandelt haben. Die Bileamiten oder Nicolaiten, wie man sie nannte, waren weltförmige Heidenchristen und nichts weiter." Auch P.Janzon, SEÅ 21,1956, S.82-108 hält den altkirchlichen Vorwurf der Gnosis für unbegründet. Seiner Ansicht nach vertraten die Nikolaiten einen lokal begrenzten Synkretis-

Zu S.171-174:

mus, der heidnische Mahlzeiten mit Götzenopferfleisch tolerierte.

40 Es ist höchst interessant, was E.Lohse, Apk, S.28 alles wissen will: Die Nikolaiten "vertreten die Auffassung, daß die Christen sich nicht von der heidnischen Umwelt scheiden müßten, sondern sich weiterhin an ihrem Treiben beteiligen könnten. Das eigentlich Ich der Christen werde davon nicht berührt. Diese libertinistische Ethik ist aus der gnostischen Lehre abgeleitet, die nicht nur in Ephesus (vgl. 2,6) und Pergamon, sondern auch in Thyatira (vgl. 2,20.24) in die Gemeinde eingedrungen war."

41 Vgl. H.Kraft, Apk, S.73f.

42 W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.187.192.207. Vgl. schon Th. Zahn, Geschichte I,2, S.842.867.

43 Damit wende ich mich nicht nur gegen Lightfoot, Schwartz und Bauer, sondern auch gegen Ph.Vielhauer, Geschichte, S.763f.

44 Siehe weiter § 25.

45 Siehe weiter § 36.3. - Anders erklärt sich E.H.Hall, Papias, S.18 (Anm.1) Papias' Schweigen über Paulus: "Possibly the simple reason may be that Paul's Epistles, though of course existing at that time, had a limited circulation, were not collected, and were in vogue only in special communities." Aber wieso?!

46 Auch F.Wotke, RECA XVIII,3, Sp.976 folgt W.Bauer nur in der Behauptung, Papias' Chiliasmus sei antignostisch eingestellt.

47 Dies wird z.B. von W.Larfeld, Johannes, S.48 geleugnet (gegen E.Schwartz). Das Urteil über die Minderwertigkeit des Geschriebenen sei ein allgemeines und beziehe sich nicht nur auf häretische Schriften. Gegenspieler des Chiliasmus aber seien die orgiastischen Kulte der heidnischen Umwelt, in deren Umgebung die Lage des Christentums recht kümmerlich war (a.a.O., S.18f).

1 Siehe dazu oben S.85.

2 Siehe oben S.170.

3 Vgl. S.149f.

4 Vgl. S.143. - Das gilt auch für Fragment 12 (vgl. § 12.1). J.B.Lightfoot, Essays, S.186 irrt, wenn er diesen Text als einen Papiaskommentar zu Lk 10,18 auffaßt und daraus die Kenntnis des Lk bei Papias ableitet.

5 Vgl. S.164.

6 So z.B. J.Munck, Tradition, S.251; E.Gutwenger, ZKTh 69, 1947, S.407; G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.82 unter Verweis auf HE III 39,16; H.Holtzmann, ZWTh 23,1880 unter irrtümlicher Berufung auf A.Hilgenfeld, ZWTh 22,1879, S.16 (Anm.2).

7 Siehe weiter § 34.2.

8 So z.B. W.Larfeld, NKZ 33,1922, S.511; ders., Johannes, S.181; C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.119.

9 Zur Identität des Presbyters Johannes, sowie seiner umstrittenen literarischen Tätigkeit siehe oben § 14! Siehe auch ferner § 32.

10 Siehe dazu weiter § 26.2.

11 Gegen C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.119; J.B.Lightfoot, Essays, S.193f; Th.Zahn, Geschichte I,2, S.902; W. Larfeld, Johannes, S.173. Auch die Vokabel ἐντολή soll

typisch johanneisch sein. Richtig hat G.Dix, Theol. 1932, S.11ff (gegen Streeter) auf Grund von Irenäus, Adv.haer. V 33,3f ausgeschlossen, daß der apokalyptisch geprägte Presbyter Johannes der Verfasser des Joh sein könne.

12 In spezifisch christlichem Sinn bes. Gal 5,7; II Thess 2, 12.13. - Zum Kontext von HE III 39,3 wären aber auch Jak 5,19 (πλανᾶσθαι ἀπὸ τῆς ἀληθείας), Did 5,2; Barn 20,2 (μισοῦντες ἀλήθειαν!) und ähnlich Herm sim VI 2,1; I Tim 6,5; II Tim 3,8; 4,4 vergleichsweise heranzuziehen. - Die Wahrheit ist mitteilbar und wird gelehrt oder ist Gegenstand von Nachforschungen, so in Herm mand X 1,4.6; II Kor 4,2 (vgl. P.Oxy. 925,5); Did 11,10; I Tim 4,3. Dazu vergleiche man die ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας in I Tim 2,4; II Tim 2,25; 3,7; Tit 1,1; Hebr 10,26. Weiter beachte man folgende Genetivattribute: ὁδὸς τῆς ἀληθείας (II Petr 2,2; I Clem 35,5); ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας (I Petr 1,22); ἀγάπη τῆς ἀληθείας (II Thess 2,10); φῶς ἀληθείας (IgnPhld 2,1). Gott ist der πατὴρ τῆς ἀληθείας (II Clem 3,1; 20,5) bzw. θεὸς τῆς ἀληθείας (II Clem 19,1; vgl. II Clem 60,2).

13 I Joh 5,6: οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι· καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.

14 I Joh 5,21: οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτὴν καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. - I Joh 3,19: ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμεν.

15 Zum Nebeneinander von πίστις und ἀλήθεια vgl. II Thess 2,12f. Negativ wird von οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλὰ εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ positiv von der Erwählung zum Heil ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας gesprochen. Vgl. auch ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ I Clem 60,4 (ähnlich I Clem 62,2: ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ).

16 H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.565f verweist auch auf II Joh 1-3 und meint zu solchen Berührungen insgesamt, sie sprächen nicht für eine Abhängigkeit des Papias vom Joh, sondern für eine Abhängigkeit sowohl des Papias, als auch des johanneischen Schrifttums von einer gemeinsamen mündlichen Tradition. Zu Lüdemanns These zum johanneischen Kreis siehe weiter § 32!

17 So C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.120; W.Larfeld, Johannes, S.175; J.B.Lightfoot, Essays, S.186f; Th.Zahn, Geschichte I,2, S.902; A.Harnack, Geschichte II,1, S.658; F.Wotke, RECA XVIII,3, Sp.974; A.Lindemann, Paulus, S.291. - Insbesondere gegen Leimbach siehe aber H.Holtzmann, ZWTh 23,1880, S.68ff.

18 So W.Larfeld, NKZ 33,1922, S.508; ders., Johannes, S.175f. 182; C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.121; ders., RE^3 XIV, S.651f; D.C.Lambot, RBen 43,1931, S.121ff; E.Gutwenger, ZKTh 69,1947, S.407; Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.691f; vgl. ders., Geschichte I,2, S.901. Während Zahn 1866 noch annahm, Papias habe Joh, Lk und Act gekannt, schrieb er zurückhaltender Geschichte I,2, S.903: "Ähnliche Anzeichen der Bekanntschaft des Papias mit dem Ev. des Lucas sind nicht vorhanden; und ob er die AG. gekannt hat, woraus sich dann von selbst Bekanntschaft auch mit dem ersten Theil des lucanischen Werks ergeben würde, ist wenigstens nicht so sicher, daß die bezügliche Untersuchung von Papias ausgehen dürfte." - W.R.Schoedel, The Apostolic Fathers V, S.105f überlegt, ob Euseb gar nicht das Papiaswerk, sondern

Zu S.175-176:

nur eine Zusammenfassung dieses Buches gelesen habe, in die Nachrichten über Joh und Lk zufällig nicht aufgenommen waren. Doch abgesehen davon, daß diese These unwahrscheinlich klingt, fragt man sich, weshalb der unbekannte Papiasrezensent Nachrichten über Lk und Joh unterschlagen haben sollte. Man müßte dann dieselben Gedanken wie im Falle eines Schweigens Eusebs durchspielen.

19 So schon J.C.Riggenbach, JDTh 1868, S.323f; C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.121f; W.Larfeld, Johannes, S.176. Auch H.v.Campenhausen, Entstehung, S.229 (Anm.243) hält im Anschluß an F.Loofs, Theophilus, S.325-338 und J.Kürzinger, NTS 10,1963/64, S.108-115 die Abhängigkeit dieser Nachrichten von Papias für das Wahrscheinlichste. - V.Bartlet, Papias's "Exposition", S.25ff stellt die unbegründete Hypothese auf, auch Euseb, HE III 24 und der Canon Muratori seien von Papias abhängig, so daß aus diesen Texten gefolgert werden müsse, Papias habe alle 4 kanonischen Evangelien gekannt.

20 Siehe dazu § 34.2!

21 Vgl. auch die differenziertere Sicht bei R.Heard, NTS 1, 1954/55, S.127ff.

22 Ganz deutlich ist dies bei Th.Zahn, Geschichte I,2, S.901 zum Joh: Papias konnte angeblich "als Ausleger der Herrenworte [sic!] an diesem Buch voller Reden Jesu am allerwenigsten vorübergehen". - Gegen dieses Mißverständnis der λόγια κυριακά siehe oben S.156!

23 Vgl. oben § 7.

24 Zu einem recht abweichenden Ergebnis kommt R.Heard, NTS 1, 1954/55, S.132. Seiner Meinung nach kannte Papias I Petr, I Joh, Apk, einige Paulusbriefe, aber kein einziges unserer synoptischen Evangelien! Heard stützt sich auf die Analyse der irenäischen Presbyterüberlieferungen durch Loofs (a.a.O., S.130), was zwangsläufig zu einer Verzerrung des Sachverhaltes bei Papias führt. Siehe dazu oben S.42f. Aus Fragment 5 folgert Heard unberechtigterweise (wie seinerzeit Schleiermacher), Papias habe das Mt nicht gekannt. Da er eindeutige Mk-Stoffe in den Fragmenten vermißt, gelangt Heard schließlich zu dem referierten Gesamtergebnis.

25 Ähnlich auch F.Overbeck, ZWTh 10,1867, S.54.73. Zu weit geht mir freilich Overbecks ungedeckte Behauptung, Papias hätte sich bestimmt nicht auf stillschweigende Anspielungen beschränkt, sondern analog zu HE III 39,15f die Abfassungsverhältnisse des Joh beschrieben, wenn er dieses Evangelium gekannt hätte (ebd.). - Anders vermutet A.Lindemann, Paulus, S.291, Papias habe das Lk zwar gekannt, aber übergangen, da sein Autor kein Jünger Jesu war.

26 Vgl. oben S.82f, bes. S.82 (Anm.23). So auch - ohne weitere Begründung - R.Heard, NTS 1,1954/55, S.131. Wie B.W. Bacon, JThS 23,1922, S.143ff nachgewiesen hat, fußt Fragment 19 auf Hieronymus, Comm. in Matth. Vgl. ders., JBL 49,1930, S.43ff; im Anschluß daran u.a. W.G.Kümmel, Einleitung, S.431. Zu Bacons Thesen siehe aber auch kritisch § 28, Anm.8! - J.B.Lightfoot, Essays, S.210ff gesteht zwar manche Anachronismen in Fragment 20 ein, hält aber den lateinischen Text für die Übersetzung eines griechischen Originals (a.a.O., S.213). Papias habe aber vom Joh gesprochen, "'delivered by John to the Churches, which <u>they</u> wrote down from his lips' (ὃ ἀπέγραφον ἀπὸ τοῦ στόματος

Zu S.176-180:

αὐτοῦ); and some later writer, mistaking the ambiguous ἀπέγραφον, interpreted it, 'I wrote down,' thus making Papias himself the amanuensis" (a.a.O., S.214). Die Kernaussage von Fragment 20, nämlich die Nachricht vom Diktat des Joh durch den Zebedaiden, sei also zuverlässig und gehe auf Papias zurück.

27 Bei anderen mündlichen Stücken wie Fragment 6 oder HE III 39,17 ist uns gar keine Quellenangabe überliefert worden.

1 Es ist ja nicht Papias, sondern Euseb, der in HE III 39,10 auf Act 1,23ff zu sprechen kommt! Vgl. oben S.146f.

2 Vgl. S.125f.

3 Vgl. S.130f.

4 Vgl. auch richtig J.Munck, HThR 52,1959, S.231: "It is furthermore important to establish that the seven disciples of the Lord mentioned by name ... are all apostles, but that ist not stated by Papias". Da sich der Apósteltitel in den ntl. Evangelien nur vereinzelt findet, häufig dagegen im lukanischen Doppelwerk gebraucht wird, spricht auch dieser Befund (über § 25 hinaus) gegen eine Kenntnis dieser Schriften bei Papias. Vgl. § 14, Anm.19!

5 Vgl. S.126f.131f.

6 Vgl. oben S.126.

7 Siehe oben S.74.

8 So auch richtig W.Larfeld, Johannes, S.41.

9 Gegen W.Larfeld, Johannes, S.38f; W.Weiffenbach, Das Papiasfragment, S.78ff. Wer Johannes und Matthäus als Untergruppe der Apostelliste hervorgehoben wähnt, folgert daraus natürlich, Johannes sei dem Papias wie Matthäus als Evangelist bekannt gewesen. (So z.B. Larfeld, a.a.O., S.40). Dagegen siehe freilich W.Weiffenbach, Das Papiasfragment, S.83f.

10 Die Handschriften D,k, sowie Origenes haben in Mt 10,3 Thaddäus durch Lebbäus ersetzt. Die Mehrheit der Handschriften schreibt Θαδδαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Λεββαῖος, doch ist dieser Name keinesfalls ursprünglich; gegen W.Bauer, NTApo[3] II, S.12. Θαδδαῖος ist der Name in ℵ,B,f[13],892 und anderen Handschriften.

11 So z.B. J.B.Lightfoot, Essays, S.192f; W.Larfeld, Johannes, S.41; C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.106f.119; Th.Zahn, Geschichte I,2, S.902; C.Leuschner, Evangelium, S.89f.96f nach dem Vorgang von G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.496-499. H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.563ff spricht vorsichtiger von einer Berührung des Papias mit mündlicher johanneischer Tradition.

12 Im Nachtragskapitel Joh 21,2 findet sich folgende Aufzählung: Petrus, Thomas, Nathanael, die Zebedaiden, zwei andere Jünger. Die Vornamen der Zebedaiden werden aber nicht genannt!

13 Text bei A.Harnack, TU 2,1-2, S.225.

14 Übersetzung von H.Duensing, in: NTApo[3] I, S.128.

15 Zur Diskussion um das Verhältnis beider Listen zueinander siehe W.Bauer, in: NTApo[3] II, S.12.

16 ZKG 36,1916, S.314f.

17 Das Papiasfragment, S.91ff.

18 Vgl. Theodoret in Ps 116,1; Niceph., HE 2,39; Euseb, HE III 31,2; V 24,1.

19 Trotz der Einwände von A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.254

Zu S.180-182:

hat W.Weiffenbach, JPTh 3,1877 im Prinzip daran festgehalten, daß Papias die 7 Apostel in wichtige und weniger wichtige unterteile.

20 Siehe oben S.145f.

21 ZWTh 18,1875, S.254; ähnlich J.G.D.Martens, Papias, S.36ff, der aber daneben zu bedenken gibt, daß Papias sich von den erstgenannten Aposteln vielleicht mehr Logia als von den übrigen erhoffte.

22 A.a.O., S.252.

23 Jenaer Literaturzeitung 1874, S.586. Im Anschluß daran Th.Keim, Prot.Kirchenzeitung 1875, S.886. Siehe dazu H. Holtzmann, ZWTh 23,1880, S.74f, der sich den genannten Autoren anschließt.

24 H.Holtzmann, ZWTh 23,1880, S.75.

25 Vgl. Th.Zahn, Forschungen VI, S.220f; W.Bauer, in: NTApo^3 II, S.23; dort weitere Nachrichten über Andreas.

26 Vgl. auch PsClemens, Rec. IX 29. Weitere Nachrichten siehe bei W.Bauer, in: NTApo^3 II, S.29f.

27 C.L.Leimbach, Das Papiasfragment, S.109, der in den ersten Namen der Apostelliste den Einfluß des Joh spürt, erklärt sich die Reihenfolge insgesamt "durch Ideenverbindung, so dass ein Name den anderen anzog, theilweise unterstützt durch die dem Papias bekannten Apostelverzeichnisse." Was dann aber ebd. an Erklärungen vorangeht, ist ein wenig widersprüchlich und verwirrend. Dagegen siehe richtig W. Weiffenbach, JPTh 3,1877, S.429f.

28 W.Bauer, in: NTApo^2, S.112.

29 Übersetzung nach Ph.Vielhauer in: NTApo^3 I, S.102. Griechischer Text bei K.Holl, GCS 25, S.349f. Vgl. auch W.Bauer, in: NTApo^3 II, S.12.

30 Siehe dazu H.-Ch.Puech, in: NTApo^3 I, S.183.

31 NTApo^3 I, S.185.

32 GCS 45, S.232.

33 Zum Ganzen siehe W.Bauer, in: NTApo^3 II, S.12f. - K.Beyschlag, TU 79, S.277 (Anm.2) verweist auf den mit εἰ δή τινας ἄλλους unvollständig schließenden montanistischen Prophetenkatalog in HE V 17,3 als Parallele zu HE III 39,4. Aber die oben angeführten Beispiele von Apostellisten stehen Papias näher, da ja die Gesamtheit der Apostel im Unterschied zu den montanistischen Vorbildern eine zahlenmäßig fest umrissene Größe ist!

34 Siehe § 21 (Anm.21)!

35 Vgl. dazu H.v.Campenhausen, Entstehung, S.221ff.

36 Adv.haer. III praef. 1,1.

37 Adv.haer. III 1,1.

38 Siehe besonders Adv.haer. V praef.

39 So auch richtig K.Beyschlag, TU 79, S.278.

40 Beleuchtung, S.6. Ähnlich Ph.Vielhauer, Geschichte, S.763: "Das Kriterium echter Überlieferung und damit auch der 'Auslegung' ist letztlich der subjektive Geschmack des Papias."

41 Vgl. oben S.132.

1 Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.674.

2 Unbewiesen bleibt die Behauptung von J.Weichselgartner, Das Papiasfragment, S.48 (Anm.68), die Adjektive ζῶσα und μένουσα seien synonym gebraucht, da keiner der von ihm angeführten Belege (Joh 4,10.11; 5,38; 7,39; 12,34;

Zu S.182-183:

21,22.23; I Kor 15,6; Hebr 7,24; I Joh 2,17; Apk 17,10) mit Ausnahme von I Petr 1,23 beide Adjektive gebraucht.

3 Siehe oben S.170.

4 So A.F.Walls, VigChr 21,1967, S.137-140. Dagegen richtig H.v.Campenhausen, Entstehung, S.154 (Anm.109).

5 Vgl. oben S.171f.

6 Belege dazu aus der Profangräzität und der antiken lateinischen Literatur siehe bei H.Karpp, Viva vox, S.190-194.

7 Gegen Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.675, der die schriftlichen Quellen der Logia wie Mk und Mt ausgenommen wähnt: "Es müssen Bücher gemeint sein, die er als Hermeneut zum Verständnis oder zur Bestätigung der λόγια hätte heranziehen können. Mochten es häretische oder katholische sein, sie waren gewiß meist erst an ihn herangetreten, als er in reiferem Alter stand und seine vornehmlich auf persönlicher Einwirkung ruhende Bildung sich abgeschlossen hatte. Sie konnten in seinen Augen den Vergleich nicht aushalten mit dem Schatz seiner Jugenderinnerung, sie athmeten einen andern Geist." Th.Zahn, Geschichte I,2, S.866f hat dies dahingehend erläutert, daß in solchen Schriften nicht nur Auslegungen, sondern vielleicht auch "Worte und Thaten Jesu berichtet waren, welche in den Hauptquellen des Papias nicht enthalten waren, aber zur Illustration der von ihm auszulegenden Herrenworte geeignet scheinen konnten". Zahn denkt unter anderem an die Bücher des Basilides und apokryphe Evangelien, die später in der Kirche keine Anerkennung fanden. Hierin berührt sich Zahns Auffassung mit A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.257, der bei den abqualifizierten Büchern an die von Lk 1,1f erwähnten Evangelienversuche denkt. Solch eine Interpretation läuft aber schließlich doch wieder auf eine vermeintliche Polemik gegen häretische Bücher hinaus, wofür die Textbasis der Fragmente zu schmal ist.

8 H.v.Campenhausen, Entstehung, S.154. Vgl. auch W.G.Kümmel, Einleitung, S.426f.

9 Zum Folgenden vgl. H.v.Campenhausen, Amt, S.224ff, sowie H.Karpp, Viva vox, S.190-198. Vgl. außerdem H.v.Campenhausen, Entstehung, S.154f (Anm.109). - Auch Philo, VitMos I,4 bewertet die mündliche Überlieferung neben den heiligen Schriften recht hoch. Vgl. J.Munck, HThR 52,1959, S.229.

10 Vgl. oben S.117.

11 Strom. I 11f; 14,2f; Ecl.proph. 27,4. Ähnlich scheint er sich in seiner Schrift über das Passa laut Euseb, HE VI 13,9 geäußert zu haben. In Strom. I 1,1 verweist Clemens auf die Heilige Schrift als positives Argument.

12 H.v.Campenhausen, Amt, S.224.

13 H.v.Campenhausen, Amt, S.225. Siehe dazu Strom. I 14,1f; VI 91,3; Ecl.proph. 27,3. Vgl. das Erinnern bei Papias (Euseb, HE III 39,3.15)!

14 Vgl. Strom. I 14,4; 16,3; V 56,4.

15 Z.B. Strom. V 58,4.

16 Vgl. dazu H.v.Campenhausen, Amt, S.226.

17 Vgl. dazu H.v.Campenhausen, Amt, S.227f.

18 Der einzige Kanon ist für Irenäus der schriftlich nicht fixierbare "Kanon der Wahrheit". Die fernen Barbaren am Rhein, beispielsweise, stehen im rechten Glauben, obwohl sie nicht schreiben und lesen können, da ihnen der heilige Geist das wahre Bekenntnis "ohne Tinte und Papier"

Zu S.183-186:

(vgl. II Joh 12) ins Herz schreibt (Adv.haer. III 4,2; vgl. I 10,2). Siehe dazu H.v.Campenhausen, Entstehung, S.214f.

19 So auch G.E.Steitz, ThStKr 41,1868, S.81f; W.Larfeld, Johannes, S.46; H.v.Campenhausen, Entstehung, S.157. Siehe auch J.B.Bauer, Kairos 20,1978, S.197, der sich H.v.Campenhausen anschließt und folgert: "Wenn ich recht sehe, so liegt die Bedeutung des Papias-Fragmentes [sc. HE III 39,3f] nicht so sehr darin, daß er mündliche Überlieferung aller schriftlichen Überlieferung gegenüber höher bewertet, sondern darin, daß er mündliche Überlieferung gerade deswegen schätzt, weil sie ihm durch 'Zeugen' zukommt." Siehe gegen diese Interpretation oben § 13, Anm.31' - Im übrigen gegen D.G.Deeks, ET 1976, S.299f.

20 H.Karpp, Viva vox, S.195f vermutet, daß Papias in HE III 39,4 von I Petr 1,23 beeinflußt sei. Diese Stelle spricht von der Wiedergeburt διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος. "Eine Benutzung dieser Stelle lag umso näher, als sie (nach V.10/2) ein Wort meinte, das die Propheten durch den Geist Christi für die Zukunft empfangen hatten, das also als Überlieferung leben und dauern sollte." Freilich schränkt Karpp den Vergleich zu Recht durch den Hinweis ein, daß der Gedanke vom leben<u>schaffenden</u> Wort (vgl. Act 7,38) über HE III 39,4 hinausgeht. "Dieser Gedanke fehlt bei Papias und darin folgt er dem antiken Sprachgebrauch" (a.a.O., S.196). - Im Anschluß an Karpp siehe J.B.Bauer, Kairos 20,1978, S.196f.

21 H.v.Vampenhausen, Entstehung, S.159. - W.Weiffenbach, Das Papiasfragment, S.135 meint wertend, daß Papias dem katholischen Traditionsprinzip entschieden näher stehe als dem protestantischen. Im Anschluß daran A.Hilgenfeld, ZWTh 18, 1875, S.258. Zu den kanonsgeschichtlichen Konsequenzen siehe weiter § 38.1.

1 Vgl. bes. S.103f.107.

2 ZNW 12,1911, S.176-187.

3 ZNW 12,1911, S.177f.

4 Vgl. dazu oben S.121f.

5 ZNW 12,1911, S.178f.

6 Epiphanius und Euseb führen eine Liste von 15 Bischöfen an, deren dritten Platz bei Epiphanius ein gewisser Judas, bei Euseb ein Mann namens Justus einnimmt.

7 Vgl. oben S.72ff.

8 Bacon hat seine These in JThS 23,1922, S.134-160 wiederholt, dort freilich in Auseinandersetzung mit A.Harnack, Marcion, S.1*ff, der aus Irenäus, Adv.haer. III 3,4 eine Auseinandersetzung zwischen Marcion und Polykarp in Kleinasien (statt in Rom) erschließt. Irenäus habe den Bericht über Polykaprs Zusammenstoß mit Marcion aus der kleinasiatischen, vielleicht papianischen Presbyterüberlieferung geschöpft. Bacon ist immerhin soweit zuzustimmen, als Harnack zur Unterstützung seiner These sich zu Unrecht auf den lateinischen, sog. antimarkionitischen Evangelienprolog zum Joh stützt (Marcion, S.9*ff). Unhaltbar ist allerdings Bacons Interpretation des Prologes, die ihn auf die Apk statt auf das Joh beziehen möchte (JThS 23,1922, S.139ff. bes. S.151ff).

9 Siehe dazu S.127.

Zu S.187:

10 Neben der Apk selbst werden zumeist die Übersiedlung des Evangelisten Philippus nach Hierapolis, sowie der sog. Passastreit angeführt, in welchem die kleinasiatischen Gemeinden den Passatermin als Ostertermin verfochten. K.Holl, Aufsätze II, S.66f sprach davon, "daß Kleinasien nach dem Hingang des Paulus von der Urgemeinde aus besetzt worden war" (im Anschluß daran E.Schwartz, ZNW 33, 1932, S.191; H.Lietzmann, Geschichte I, S.198f; E.Hirsch, Studien, S.149ff). Doch wie W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.89 feststellt, kann von planmäßiger judenchristlicher Mission in Kleinasien keine Rede sein. Vielmehr verließen die palästinischen Judenchristen ihre Heimat nur unter dem Druck der geschichtlichen Umstände und Folgen der Katastrophe von 70 n.Chr. Bauer weist aber (a.a.O., S.90) darauf hin, daß uns von einer Übersiedlung palästinischer Judenchristen nach Ägypten, Syrien oder dem südöstlichen Kleinasien aus Quellen nichts weiter bekannt ist. Doch sind die Indizien für die These von der Ansiedlung palästinischer Judenchristen in Kleinasien auch dann hinreichend, wenn der Apokalyptiker Johannes nicht mit dem Presbyter Johannes identisch ist (gegen W.Bauer, a.a.O., S.88, Anm.1). Im Anschluß an Bauer siehe G.Bornkamm, ThWNT VI, S.670; A.Satake, Gemeindeordnung, S.192f. - Zu den judenchristlichen Einflüssen in Kleinasien außerhalb des Papiaswerkes siehe weiter § 36.2!

11 Vgl. oben S.127.

12 So schon die These von G.Bornkamm, ThWNT VI, S.669f, die A.Satake, Gemeindeordnung, verifiziert hat.

13 Vgl. dazu vor allem A.Satake, Gemeindeordnung, S.47ff. Siehe aber auch D.Hill, NTS 18,1971/72, S.401-418. Hill unterscheidet allerdings zwischen Apokalyptik und Prophetie. Letzterer stehe die Apk nahe. Die exponierte Rolle des Johannes vergleicht er mit dem Lehrer der Gerechtigkeit in Qumran.

14 Die frühchristlichen Propheten werden in Apk 10,7 als δοῦλοι tituliert; eine Bezeichnung, die in Apk 1,1; 2,20; 7,3; 11,18; 19,2.5; 22,3.6 die Glaubenden schlechthin meint. Ähnlich verhält es sich mit der Bezeichnung σύνδουλος in Apk 6,11; 19,10; 22,9. Jedoch scheint in der Selbstbezeichnung des Sehers als δοῦλος in Apk 1,1 die Vorstellung vom Propheten als Knecht Gottes mitzuschwingen. Vgl. A.Satake, Gemeindeordnung, S.86ff. Viel deutlicher ist dagegen der Befund bei der Wortgruppe vom Stamm μαρτ-, die fast immer in Verbindung mit Jesus auftaucht. Auffälligerweise ist μαρτ- an einigen Stellen mit προφητ- synonym. Seine eigene Wirksamkeit bezeichnet der Apokalyptiker in Apk 1,2 als μαρτυρεῖν, in Apk 10,11 aber als προφητεύειν. Ferner entsprechen οἱ λόγοι τῆς προφητείας (Apk 1,3) ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ (Apk 1,2). Wie A. Satake, Gemeindeordnung, S.97ff gezeigt hat, wird ursprünglich von der μαρτυρία Ἰησοῦ nicht im Kontext von Weissagungen gesprochen, wie umgekehrt nicht von προφητεύειν im Hinblick auf Jesus. Die beiden Wortgruppen scheinen der Gemeinde nicht als synonym gegolten zu haben und wurden erst vom Seher aufeinander bezogen, der seine eschatologische Weissagung auf diese Weise durch den himmlischen Jesus begründet, der damit unter den Propheten wie unter den Gemeindegliedern überhaupt als δοῦλος eine Sonderstellung

Zu S.187-190:

beansprucht, wie auch die Identifikation der προφητεῖα mit dem Inhalt der Apk in Apk 1,3; 22,7.10.18.19 beweist. Der Seher ist der Prophet (Apk 22,6).

15 Vgl. A.Satake, Gemeindeordnung, S.162ff.

16 So G.Bornkamm, ThWNT VI, S.670 unter Fortführung der Gedanken von W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.81f. Im Anschluß an Bornkamm siehe A.Satake, Gemeindeordnung, S.194; H.Köster, in: H.Köster/J.M.Robinson, Entwicklungslinien, S.143f. - Gegen Satake siehe T.Holtz, ThLZ 93,1968, Sp.262-264.

17 Vgl. weiter Irenäus, Adv.haer. III 11,1; Clemens Alexandrinus, Hypotyposeis 6 (= Euseb, HE VI 14,7), Canon Muratori 9-34; Theophilus, Ad Autol. II 22. - Nach einer Nachricht Ephraems hätte Johannes allerdings sein Evangelium griechisch in Antiochia geschrieben! Vgl. W.Bauer, in: NTApo[3] II, S.26.

18 Vgl. oben S.127f.

19 So z.B. W.Bousset, Apk, S.205; E.Lohse, Apk, S.25.

20 H.Kraft, Apk, S.57.

21 Ebd.

22 Vgl. dazu H.Kraft, Apk, S.54f.

23 Zu diesem Wanderlehrertum vgl. oben § 15.

24 Vgl. oben S.103f.107.

25 Siehe S.127ff.

26 In der Regel gebrauche ich diesen Terminus nicht, da er ein falsches Bild von der Entstehungsgeschichte des Christentums impliziert. Doch darf er an dieser Stelle sehr wohl benutzt werden, da er den subjektiven Vorstellungen Papias' angemessen zu sein scheint!

27 Siehe dazu S.105.

28 In diese Richtung geht auch Jesu Belehrung in Mk 12,25par: ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς . Zu den recht spärlichen jüdischen Paralleln einer weniger materialistischen Vorstellung vom ewigen Leben siehe W.Bousset, Religion, S.276f.

29 Daß mit πνεῦμα sehr wahrscheinlich eine Prophetenstimme, ein prophetischer Ausspruch gemeint ist, hat G.Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, S.122-148 im Zusammenhang mit I Kor 12,10; 2,13 nachgewiesen. Im Anschluß daran W.Trilling, II Thess, S.75.

30 Vgl. auch W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.184f; Ph.Vielhauer, Geschichte, S.100f. Bekanntlich entsprechen sich I Thess und II Thess streckenweise im Wortlaut und Aufbau. Auf Grund dieses Befundes hat W.Wrede, Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes (1903) die Pseudonymität des II Thess nachgewiesen. W.Trilling, Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief (1972) hat dieses Ergebnis durch formgeschichtliche Argumente untermauert. Dagegen hält W.G.Kümmel, Einleitung, S.226ff nach wie vor an der Echtheit des II Thess fest. - Keine Parallele im I Thess haben II Thess 1,5-9; 2,1-12!! Während Ph.Vielhauer, Geschichte, S.101 vermutet, II Thess wolle Paulus "den Schwärmern" entreißen, greift A.Lindemann, ZNW 68,1977, S.35ff in modifizierter Weise die These von A.Hilgenfeld und H.J.Holtzmann auf, II Thess wolle I Thess ganz verdrängen. Darauf kann ich hier nicht eingehen. Lindemanns Aufsatz leidet jedoch daran, daß er II Thess 2,2 zu einseitig von I Thess als Zeugnis für eine Entwicklung eschatologischer Anschau-

Zu S.190-191:

ungen innerhalb des Paulinismus interpretiert (a.a.O., S.36ff.41f) und auf die neu entfachte Apokalyptik in Kleinasien gar nicht eingeht. Theologiegeschichtlich ordnet er die Eschatologie des II Thess wie die des Lk als mittlere Position zwischen Eph und II Petr ein (a.a.O., S.44).

31 Unklar bleibt, was mit dem κατέχον eigentlich gemeint ist, den oder das die Alte Kirche meist mit dem römischen Staat identifizierte (erstmals Hippolyt, Comm. in Dan IV 21,3). Während M.Dibelius, I.II Thess, S.46ff an den Satan oder eine Engelmacht denkt, identifiziert O.Cullmann, Vorträge, S.305ff Paulus mit ὁ κατέχων, sein Evangelium mit τὸ κατέχον. Anders A.Strobel, Untersuchungen, S.107: ὁ κατέχων sei Gott selbst, τὸ κατέχον der göttliche Heilsplan. Ohne dieser Differenzierung im einzelnen zuzustimmen, schließt sich W.Trilling, II Thess, S.91 Strobels Deutung an, wonach die Aufhalte-Thematik in II Thess 2,6f "im Kontext des alttestamentlich-jüdisch-christlichen Verzögerungsproblems" zu sehen sei, dessen Kerngedanke streng theozentrisch sei.

1 Zum Folgenden siehe besonders die Untersuchung von A.P.O'Hagan, TU 100, welche die sog. apostolischen Väter auf etwaige Vorstellungen von leiblicher Neuschöpfung überprüft hat. Die Darstellung des papianischen Chiliasmus (a.a.O., S.36-44) ist freilich allzu knapp ausgefallen und geht im wesentlichen nur auf die bekannten Beziehungen zwischen Irenäus, Adv.haer. V 33,3 und syrBar 29,5; äthHen 10,19, sowie die Berührungen zwischen Chiliasmus und Apk 20 ein, ohne etwa Fragment 1 gründlich auszulegen oder die geschichtliche Stellung der papianischen Presbyter zu würdigen.

2 A.P.O'Hagan, TU 100, S.25ff neigt dazu, aus Did 16 chiliastische Anschauungen herauszulesen. Doch die nächsten Verwandten zu Did 16 sind Mk 13par, insbesondere Mt 24. Manches erinnert an II Thess 2. Vgl. Ph.Vielhauer, Geschichte, S.731.

3 Ph.Vielhauer, Geschichte, S.522; ders., in: NTApo[3] II, S.451.

4 Ph.Vielhauer, in: NTApo[3] II, S.449; vgl. ders., Geschichte, S.520f. Das gilt besonders von der mit apokalyptischem Material arbeitenden Tiervision (Herm vis IV)! A.P.O'Hagan, TU 100, S.113ff. bes. S.131f sieht zwar gewisse Affinitäten zu materiellen eschatologischen Erwartungen, gesteht aber ein: "We have not the certitude, therefore, which an explicit treatment by the author would have given" (a.a.O., S.132).

5 Vgl. Ph.Vielhauer, Geschichte, S.611f im Anschluß an Windisch. Gelegntlich versucht man den "Brief" wegen Barn 9,6 in Ägypten zu lokalisieren, so z.B. B.Altaner/A.Stuiber, Patrologie, S.54.

6 Vgl. W.Bauer, RAC II, Sp.1075; A.P.O'Hagan, TU 100, S.62ff. 135.

7 Vgl. Ph.Vielhauer, Geschichte, S.604ff.

8 Obwohl A.P.O'Hagan die theologische Absicht des Barn in Barn 15 in Rechnung stellt, will er im Unterschied zu W.Bauer eine zeitliche Begrenzung des 7. Millenniums nicht ausschließen, obwohl dieses vielleicht mit dem 8. Tag zusammenfällt (TU 100, S.62f.135).

9 An Monographien zum Montanismus seien F.C.A.Schwegler, Der

Zu S.191:

Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jh.s (1841); G.N.Bonwetsch, Geschichte des Montanismus (1881); P.de Labriolle, La crise Montaniste (1913) genannt. Kürzere Abhandlungen haben H.Kraft, ThZ 11,1955, S.249-271, sowie K.Aland, KG-Entwürfe I, S.105-148 vorgelegt. Siehe auch die Lexikonartikel von H.-G.Opitz, RECA XVI,1, Sp.206-210; K.Aland, RGG[3] IV, Sp.1117f. Eine "religionsgeographische Untersuchung" hat neuerdings A.Strobel, Das heilige Land der Montanisten (1980) vorgelegt.

10 Dies wird von W.Schneemelcher, in: NTApo[3] II, S.485 (Anm.2) bezweifelt.

11 Vgl. K.Aland, KG-Entwürfe I, S.106.

12 An Ausgaben sind A.Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums (1884), S.591ff; P.de Labriolle, Les sources de l'histoire du Montanisme (1913); N.Bonwetsch, Texte zur Geschichte des Montanismus (1914), sowie der Anhang bei K.Aland, KG-Entwürfe I, S.143ff zu nennen. Aland macht in dem gesamten Material nur 16 echte Orakel aus, die W. Schneemelcher, in: NTApo[3] II, S.486f übersetzt hat. (Alands Fragment Nr. 2, Didymus, De trin. III 41, entspricht Nr. 1 und ist daher bei Schneemelcher nicht als gesondertes Orakel gezählt.) Zu den unterschiedlichen Zählungen der Sprüche bei Hilgenfeld, Labriolle und Bonwetsch siehe die Anmerkungen bei K.Aland, a.a.O., S.143ff. Die Echtheit der Orakel wird von ihm a.a.O., S.111-113 diskutiert.

13 Siehe K.Aland, KG-Entwürfe I, S.107f. Die von Seckel herausgegebene Inschrift CIL Nr. 25045 ist nicht montanistischen, sondern jüdischen Ursprungs; gegen H.-G.Opitz, RECA XVI,1, Sp.209. - Einen breiten Raum nimmt das Inschriftenmaterial dagegen bei A.Strobel, Land, S.65ff ein.

14 Euseb stützt sich in seiner Kirchengeschichte auf verschiedene antimontanistische Schriften: einen Brief des Bischofs Serapion v. Antiochien (HE V 19), die Schrift eines Appollonius (HE V 18,1), von dem HE IV 27 einen weiteren Titel nennt, sowie die Schrift eines Anonymus (HE V 16,2; 18,13).

15 Epiphanius, Haer. XLVIII (K.Holl, GCS 31, S.219-241).

16 W.Schneemelchers Darstellung, in: NTApo[3] II, S.484ff. bes. 487f verzerrt den Sachverhalt, indem er seine Interpretation hauptsächlich auf die montanistischen Orakel stützt. Nur eine derart willkürliche Quellenauswahl führt ihn zu dem Ergebnis: "Diese prophetische Bewegung scheint nicht besonders stark von apokalyptischen Gedanken bewegt gewesen zu sein, jedenfalls treten in den Sprüchen spezifisch apokalyptische Gedanken nicht in den Vordergrund" (a.a.O., S.487). Er faßt zusammen: "Im ganzen also wird man den Montanismus als eine Restauration urchristlicher Prophetie verstehen müssen, wobei die apokalyptische Vorstellungswelt zurücktritt" (a.a.O., S.487f). Mir scheint der Versuch, Prophetie und Apokalyptik derart im Montanismus - wie im frühen Christentum überhaupt - auseinanderzudividieren, unzulässig zu sein. Er basiert auf einer Fehlinterpretation der Apokalyptik, wie sie zum Teil für Ph.Vielhauers Darstellung, in: NTApo[3] II, S.407ff (vgl. ders., Geschichte, S.485ff) bestimmend ist. Diese Fehlinterpretation deutet die Apokalyptik als Kind der Weisheitsliteratur, welches mit der atl. Prophetie gar nichts oder herzlich wenig zu schaffen habe. Wir finden dieses Verständnis bekanntlich bei G.v.Rad, TheolAT II, S.316ff. Doch eben dies ist äußerst

Zu S.191-192:

zweifelhaft, ob tatsächlich ein derartiger Gegensatz zwischen Prophetie und Apokalyptik besteht. Siehe besonders P.von der Osten-Sacken, Apokalyptik (1969). - Vgl. im Unterschied zu Schneemelchers Position zum Wesen des Montanismus aber auch K.Aland, KG-Entwürfe I, S.126f; H. Kraft, ThZ 11,1955, S.257ff.

17 Epiphanius, Haer. XLVIII 10; vgl. Tertullian, Adv.Marcion. III 24.

18 Epiphanius schreibt κατὰ τῶν κατὰ Φρύγας ἤτοι Μοντανιστῶν καλουμένων (Überschrift zu Haer. XLVIII). Vgl. dazu H. Kraft, ThZ 11,1955, S.249f.

19 Vgl. K.Aland, KG-Entwürfe I, S.117f; H.Kraft, ThZ 11,1955, S.264ff.

20 Epiphanius, Haer. XLVIII 2,4: Φάσκει γὰρ ἡ λεγομένη παρ' αὐτοῖς Μαξίμιλλα ἡ προφῆτις, φησι »μετ' ἐμὲ προφήτης οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια.«

21 Siehe dazu W.M.Ramsay, Cities, S.474-477. Kritisch mit Ramsay setzt sich aber eingehend A.Strobel, Land, S.13ff. 29ff auseinander.

22 Siehe dazu bes. H.Kraft, ThZ 11,1955, S.257ff, der allerdings von einem Berg zwischen Pepuza und Thymion spricht. Kritisch dazu A.Strobel, Land, S.164f. Zwar könne auf Grund des archäologischen Materials nicht von einem Berg zwischen den genannten Ortschaften ausgegangen werden. "H.Kraft macht aber zu Recht geltend, daß sich die Erwartung sehr konkret auf einen 'heiligen Berg' gerichtet habe dürfte" (a.a.O., S.165).

23 Vgl. H.Kraft, ThZ 11,1955, S.264ff. bes. 268ff. "Entsprechend dem ekstatischen Charakter der Sekte sind die Märtyrer und die Propheten, vor allem die beiden Frauen, die Leiter der Gemeinden" (H.-G.Opitz, RECA XVI,1, Sp.209). Auch später wurden in den montanistischen Gemeinden Frauen zum Presbyter- und Bischofsamt (!) zugelassen; vgl. Epiphanius, Haer XLIX 3,2. A.Strobel, Land, S.274ff führt diese religiöse Hochschätzung der Frau auf die phrygische Religion zurück. - Der angeblichen Häresie suchte man nicht nur durch die ersten Synoden der Kirchengeschichte, sondern auch durch einen (allerdings schließlich doch abgelehnten) Exorzismus zu Leibe zu rücken (Euseb, HE V 16,17; 19,3).

24 Vgl. H.Kraft, ThZ 11,1955, S.266f. Siehe auch W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.81ff.

25 K.Aland, KG-Entwürfe, S.118.

26 Siehe zur weiteren Entwicklung G.N.Bonwetsch, Montanismus, S.173ff; F.C.A.Schwegler, Montanismus, S.275ff.

27 So schon F.C.A.Schwegler, Montanismus, S.78ff, der (S.83) den Montanismus mit dem "ebionitischen Judenchristenthum" zusammenstellt. Siehe weiter G.N.Bonwetsch, Montanismus, S.148ff. Eine Spezialuntersuchung hat W.Schepelern, Der Montanismus und die phrygischen Kulte (1929) diesem Thema gewidmet. Während er im wesentlichen einen Einfluß phrygischer Kulte auf den Montanismus ausschließt, glaubt er auf Grund von Augustin, De haeresibus liber 26, die Montanisten hätten aus religiösen Gründen nach heidnischem Vorbild Kinder tätowiert (a.a.O., S.125ff; im Anschluß daran H.-G.Opitz, RECA XVI,1, Sp.208). Doch Augustins Bericht "stellt nichts weiter als ein Prunkstück aus der Schatzkammer altkirchlicher Ketzerpolemik dar, das auch dadurch nicht glaubwürdiger wird, daß es in verschiedenen

Zu S.192-194:

Abwandlungen auch bei anderen Schriftstellern begegnet" (K.Aland, KG-Entwürfe I, S.125). Anders als z.B. Aland und Kraft vermutet aber A.Strobel, Land, S.263ff neuerdings doch wieder einen historischen Kern in diesem Greuelmärchen. Überhaupt nimmt Strobel, a.a.O., S.222ff eine relativ starke Prägung des Montanismus durch die heidnische phrygische Umwelt an (vgl. auch a.a.O., S.292ff), namentlich in Besonderheiten der Totenverehrung wie u.a. in Einzelzügen der montanistischen Prophetie. - Unwahr ist die Behauptung im Dialog zwischen einem Montanisten und einem Orthodoxen, bzw. Didymus, De trin. III 41, sowie Hieronymus, Ep. XXXXI ad Marcellam, Montanus sei ehemals ein heidnischer (Kybele-)Priester gewesen. Vgl. K.Aland, KG-Entwürfe I, S.133f; H.Kraft, ThZ 11,1955, S.271. Dagegen verweist A.Strobel, Land, S.233ff auf Inschriften, in denen phrygische Priester namens Montanus erscheinen und meint, dies unterstreiche die altkirchliche Überlieferung zur Gestalt des Montanus (a.a.O., S.235). Vgl. auch a.a.O., S.34ff.

28 Vgl. die Anklagerede des Heiden Caecilius gegen Christen (!) bei Minucius Felix (Octavius IX 5). Diese Polemik liegt den Schauergeschichten über den Montanismus zu Grunde, welche die ehemals antichristliche Polemik nun gegen innerkirchliche Gegner anwandte. Vgl. K.Aland, KG-Entwürfe, S.136.

29 H.Kraft, ThZ 11,1955, S.263; ders., Kirchenväterlexikon, S.406f; ähnlich schon F.C.A.Schwegler, Montanismus, S.87. 136!

30 K.Aland, KG-Entwürfe I, S.141f verweist auf den Chiliasmus des Papias und die Nähe zum Montanismus, ohne eine genauere Verhältnisbestimmung vorzunehmen.

31 H.Kraft, Kirchenväterlexikon, S.407 will die Entstehung des Papiaswerkes überhaupt auf montanistische Beweggründe zurückführen! Ähnlich F.C.A.Schwegler, Montanismus, S.87.

32 Eine der Prophetinnen hatte die Epiphanius, Haer XLIX 1 geschilderte Initialvision, ihr sei in Pepuza Christus in Gestalt einer Frau erschienen. Vgl. die Frau als Bild der Kirche im Herm! IV Esr 9,38 bildet Jerusalem als Frau ab. Vgl. H.Kraft, ThZ 11,1955, S.262. - Unklar ist die Anzahl der ersten Gestalten des Montanismus. Neben Montanus werden Priscilla, Prisca, Quintilla und Maximilla genannt. Kraft rechnet mit der Möglichkeit, daß die ersten drei Namen ein und dieselbe Prophetin meinen (a.a.O., S.264, Anm.51). Aus der Prophetenliste bei Euseb, HE V 17,3f, in der Montanus nicht erscheint (!), folgert Kraft, a.a.O., S.263f, Montanus habe seinen Anhängern gar nicht als Prophet wie Priscilla oder Maximilla gegolten. Dagegen nennt ihn H.-G.Opitz, RECA XVI,1, Sp.209 den "Prophet katexochen".

33 So schon H.Köster, in: H.Köster/J.M.Robinson, Entwicklungslinien, S.145.

34 K.Aland, KG-Entwürfe I, S.142. Siehe ferner A.Strobel, Land, S.285ff.

35 Vgl. oben S.107.

36 Zur Erläuterung verweist Tertullian auf Gal 4,26, was mit Phil 3,20 zusammenzuziehen sei (!), und führt außerdem Ez 48,30 neben Apk 22,2 an.

37 Übersetzung nach K.A.H.Kellner, Tertullian II, S.251. Der lateinische Text von Adv.Marcion. III 24 findet sich in

Zu S.194-196:

der Ausgabe von E.Kroymann, CSEL 47, S.419-422.
38 Der Rest des Kapitels sucht nachzuweisen, daß auch Marcions Demiurg, also der Gott des AT, das himmlische Reich verheißen hat.
39 Dabei hatte doch gerade diese Stadt den Montanisten ihren Namen Pepuzianer eingebracht! Vgl. K.Aland, KG-Entwürfe I, S.121 (Anm.7; dort Belege) und zu Tertullian a.a.O., S.122f.
40 K.Aland, KG-Entwürfe I, S.123.
41 Vgl. K.Aland, KG-Entwürfe, S.120.

1 Vgl. richtig K.Aland, KG-Entwürfe I, S.141f.
2 Justin, Dial. 80,5 (Übersetzung nach Ph.Haeuser, BKV[2] 33, S.134). Siehe dazu die Ausführungen in Dial 81,1-3! Sie beziehen sich auf Ez 37,12-14 und Jes 65,17-25.
3 Im Zusammenhang mit Adv.haer. V 33,3f sei noch einmal an Hippolyt, Comm. in Dan. IV 60 erinnert, der wie Fragment 1 ein Gespräch zwischen Judas und Christus über die Zustände im Gottesreich überliefert. Vgl. oben S.32f. Hippolyt ist kein gebürtiger Römer, sondern stammt aus dem griechischen Osten. Jedoch - woher genau? Und ist er wirklich Chiliast? Wenn ja: auf Grund von kleinasiatischen Einflüssen? - Vgl. auch K.Aland, KG Entwürfe I, S.142.
4 Siehe die Belege bei K.Aland, KG-Entwürfe I, S.118 (Anm.98).
5 Vgl. K.Aland, KG-Entwürfe I, S.137 und besonders Alands Aufsatz über Augustin und den Montanismus (a.a.O., S.149-164).
6 Die Apk wurde durch den 39. Osterbrief des Athanasius 367 in die Kanonsliste aufgenommen, welche sich schließlich durchsetzen sollte. Nach Athanasius wurde die Kanonizität der Apk jedenfalls offiziell nicht mehr bestritten. Vgl. W.G.Kümmel, Einleitung, S.416.
7 Vgl. oben S.107f.
8 H.Kraft, ThZ 11,1955, S.271.
9 Immerhin hat die Kirche mit dem AT auch das Danielbuch übernommen, dessen Vision der 4 Weltreiche Dan 2,24ff; 7f ebenso wie die Jahreswochenprophetie Dan 9,24-27 immer wieder Gegenstand der patristischen Schriftauslegung wurde. Siehe dazu K.-H.Schwarte, TRE III, S.266ff.
10 Siehe dazu S.108. - Unbewiesen ist aber die Behauptung von V.Bartlet, Papias's "Exposition", S.44, Victorin sei unmittelbar von Papias abhängig. Wie K.-H.Schwarte, Vorgeschichte, S.221 feststellt, vertritt Victorin zwar jenen Typus von Chiliasmus, für den sich Irenäus auf Papias stützen konnte, doch beweisen die Parallelen nur, daß Victorin von Irenäus abhängig ist.
11 Vgl. zum Folgenden K.Heussi, Kompendium, S.102; A.Franzen, LThK[2] VIII, Sp.769-771.
12 Noch das Konzil zu Braga 563 n.Chr. sah sich zur Verdammung des Priscillianismus genötigt!
13 H.Kraft, RGG[3] I, Sp.470 interpretiert den Priscillianismus als Übergangsphänomen zwischen der Alten Kirche und dem Mittelalter, weil mit der Aufnahme gnostischer und manichäischer Gedanken ein der altkirchlichen Apokalyptik fremdes Element der mittelalterlichen hereinkomme. Anders dagegen K.Heussi, Kompemdium, S.102: "Die von den Gegnern [sic!] erhobene Anklage auf Manichäismus und dualistischen Gnostizismus war kaum gerechtfertigt." So auch F.Winkelmann, RGG[3] V, Sp.588, der den asketischen Rigorismus der Priscillianisten aus einer radikalen Paulusinterpretation heraus ablei-

Zu S.196-199:

tet. Siehe ausführlicher A.Franzen, LThK[2] VIII, Sp.770f.

1 Siehe oben S.173ff.
2 Vgl. dazu W.G.Kümmel, Einleitung, S.429ff. Etwas günstiger fällt der Befund bei F.C.Grant, HThR 35,1942, S.97 aus, der Zitate oder Anspielungen an das Joh bei Basilides (1mal), Ptolemäus (1mal), Melito (4mal) und Apollinaris v. Hierapolis (1mal) namhaft machen will. Doch dies ist in Einzelfällen keineswegs sicher! Und daß Papias das Joh benutzt habe, kann Grant,a.a.O., S.100 nur unzulässigerweise auf Grund von Irenäus, Adv.haer. V 36,2 behaupten.
3 Dies vermutet K.L.Leimbach, RE[3] XIV, S.650.
4 Auch Origenes, In Ioannem V 3 (bei Euseb, HE VI 25,10) rechnet II.III Joh nicht zu den allgemein anerkannten Schriften. Hieronymus, De vir.ill. 18 erklärt Papias' Presbyter Johannes für deren Verfasser.
5 Vgl. dazu R.Schnackenburg, Johannesbriefe, S.302.
6 In Adv.haer. I 16,3 zitiert er II Joh 11, in Adv.haer. III 16,8 die Verse II Joh 7f. Vgl. auch H.v.Campenhausen, Entstehung, S.227.
7 Der Canon Muratori 68f scheint nur 2 Johannesbriefe zu kennen. Doch ist dies umstritten. Vgl. R.Schnackenburg, Johannesbriefe, S.302f; K.Wengst, Johannesbriefe, S.228f.
8 Daß Papias II.III Joh aus theologischen Gründen bekämpft haben sollte, halte ich wegen mancher Ähnlichkeiten in Eschatologie und Ethik, sowie der Übereinstimmungen zwischen I und II Joh für unwahrscheinlich. Andererseits fehlt Papias der dezidierte Apostolizitätsbegriff, der von einer Benutzung von II.III Joh zurückgehalten hätte, falls diese Briefe für ihn die Schriften eines Nichtapostels gewesen wären.
9 Neben den einschlägigen Kommentaren und Einleitungen vgl. dazu R.C.Briggs, RExp 67,1970, S.411ff, der in I Joh die Charakteristika des hellenistischen Briefes vermiß und den Text deshalb 95/125 n.Chr. datiert.
10 Siehe ausführlicher § 26!
11 Siehe aber auch den Vorschlag H.Lüdemanns, JPTh 5,1879, S.567! Siehe dazu § 32, Anm.15!

1 Siehe z.B. W.G.Kümmel, Einleitung, S.183ff.393; Ph.Vielhauer, Geschichte, S.445ff. Zurückhaltend W.Marxsen, Einleitung, S.265.271. Grund für diese Lokalisierung ist die Annahme einer heterodoxen jüdischen Gnosis, welche die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen für die johanneische Theologie geschaffen habe. Anhalt sucht diese These vor allem in den mandäischen Schriften. Siehe dazu die klassischen Arbeiten von R.Bultmann, ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ, Teil II, S.3-26 (= ders., Exegetica, S.10-35); ders., ZNW 24,1925, S.100-146 (= Exegetica, S.55-104); ders., RGG[3] II, Sp.840-850; W.Bauer, Joh ([3]1933).
2 Vgl. oben S.127ff.
3 So schon H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.568ff; im Anschluß daran H.Holtzmann, ZWTh 23,1880, S.68f. Ähnlich später E.Hirsch, Studien, S.177ff. Unentschieden M.Dibelius, RGG[2] III, Sp.348f. - Siehe neuerdings K.Aland, Noch einmal, S.135, der nur den I Joh für eine anonyme Schrift hält. "Die beiden anderen [sc. Johannesbriefe] sind bestenfalls pseudonym, falls die Bezeichnung des Schreibers als 'der Presbyter'

Zu S.199-201:

den konkreten Empfängern (mindestens 3 Joh. gehört unter dieses Vorzeichen, aber wohl auch 2 Joh.; erklärt sich die verschleiernde Bezeichnung aus besonderen Umständen, etwa Verfolgungsgefahr?) nicht sofort eindeutig klarmachte, wer da an sie schrieb." Aland möchte aber mindestens III Joh für einen echten Brief halten (a.a.O., S.131f).

4 R.Bultmann, Johannesbriefe, S.10.103ff; J.Heise, Bleiben, S.164-170.

5 Siehe dazu A.Deißmann, Licht vom Osten, S.116-213; R.C. Briggs, RExp 67,1970, S.411ff. R.W.Funk, JBL 86,1967, S.424f vergleicht II Joh mit Phlm. III Joh sei der profanste Brief des NT, ähnele aber eher als II Joh den paulinischen Briefen.

6 Gegen R.Schnackenburg, Johannesbriefe, S.295; K.Wengst, Johannesbriefe, S.229f.

7 II Tim 4,9.21.

8 Siehe dazu oben S.118f. R.Bultmann, Johannesbriefe, S.10 beurteilt nur II Joh als Fiktion, hält aber III Joh für einen echten Brief mit konkreter Abfassungssituation.

9 JPTh 5,1879, S.571: "Γάϊος, (ein farbloser Name, dessen wirklicher Träger zum voraus schwer zu identifizieren war)".

10 E.Hirsch, Studien, S.177: "Diotrephes und Demetrius werden Anspielungen auf in der Erinnerung damals noch nicht verblaßte Gestalten sein, können aber auch Erfindungen novellistischer Art sein." Leider sagt Hirsch nicht, weshalb III Joh eine Konfliktsituation konstruiert haben könnte.

11 Vgl. auch II Tim 1,15ff.

12 Anders meinen R.Schnackenburg, Johannesbriefe, S.326; K. Wengst, Johannesbriefe, S.248; R.Bultmann, Johannesbriefe, S.99, der in III Joh 9 erwähnte Brief müsse vom Kontext her die Empfehlung von Wanderpredigern und deren Aufnahme beinhaltet haben und könne darum nicht mit II Joh identisch sein. Doch ist dies Argument nur dann wirklich stichhaltig, wenn III Joh mit Sicherheit keine Fiktion und unabhängig von II Joh zu lesen ist!

13 Vgl. dazu unten § 34.2; § 35.

14 Nach E.Hirsch, Studien, S.177 entspricht die Intention von II.III Joh der von ihm (und anderen) vermuteten kirchlichen Redaktion von Joh und I Joh. "Ich vermute, daß dem Urheber zweierlei vorschwebte: erstens durch Unterstreichung des kirchlichen Charakters die Einführung von Evangelium und Brief in der Kirche zu erleichtern, und zweitens, dem deutlicher Ausdruck zu geben, daß der Verfasser des ersten Briefs Johannes von Ephesus sei." - Anders hat J.A.T.Robinson, NTS 7,1960/61, S.56-65 die Johannesbriefe als Texte für griechisch sprechende Diasporagemeinden des Judenchristentums interpretiert, die sich gegen eine aus dem Joh abgeleitete Gnosis wehrten.

15 An dieser Stelle unterscheidet sich meine Hypothese deutlich von derjenigen H.Lüdemanns, die hier kurz referiert sei. Verwandtschaften zwischen dem johanneischen Schrifttum und dem Papiaswerk erklärt er durch eine beiden zu Grunde liegende mündliche Tradition. "Würde es zu kühn sein, das Papiasbuch den Briefen und dem Evangelium um einige Jahre voraufgehen zu lassen und als eines der Mittelglieder zwischen der Apokalypse und den deuterojohanneischen Schriften zu betrachten?" (JPTh 5,1879, S.566f) Eusebs Meinung, Papias habe I Joh benutzt, beruhe ledig-

Zu S.201-202:

lich auf mündliche Traditionen des Papias, die Euseb bloß an I Joh erinnerten (a.a.O., S.567). Die johanneische Richtung suchte ihre Gedanken durch geeignete Schriften geltend zu machen, wobei sie aber Papias' Chiliasmus ausscheiden wollte, der sich auf den Presbyter Johannes stützte. "Unter dieser Voraussetzung, und indem ich es für ein richtiges Resultat der Kritik halte, dass die johanneischen Briefe nicht matte und unmotivirte Nachklänge, sondern ankündigende Vorboten des Evangeliums seien, würden gerade die beiden kleinen Briefe des πρεσβύτερος die ersten, noch vorsichtigen Versuche darstellen, die durch Papias auf unwillkommene Weise in das Schriftthum eingeführte Person dieses Mannes als innerlich wesentlich anders geartet zu schildern und seine Autorität in den Dienst einer reineren Geistesrichtung zu ziehen." (a.a.O., S.568) III Joh signalisiert einen "Rückzug" der johanneischen Schule. "Denn wann hätte man sonst in der Pseudonym-Schriftstellerei durch eine alte Autorität sich zu decken gesucht, und dieselbe zugleich das Eingeständnis machen lassen, dass sie sich nicht durchzusetzen gewußt habe?" (a.a.O., S.570f) Den Autoritätsschwund des Presbyters sucht nun I Joh zu stoppen, "und mit dem ersten Johannesbriefe beginnt dann jenes merkwürdige leise und allmähliche Hinüberschwanken der Figur dieses πρεσβύτερος in das Bild eines anderen, der doch nie genannt wird. Es sind dieselben Ideen, zu deren Träger derselbe gemacht wird, aber charakteristisch für das ganz allmähliche Vorschreiten dieser Richtung ist, daß es (abgesehen von ihren positiven Zwecken) im 1. Joh.-Briefe nur noch der ihr mit Papias gemeinsame Gegensatz gegen den aufblühenden Gnosticismus ist, was im Vordergrunde steht, während erst im Evangelium nicht bloss dieser, sondern nun auch die zu verdrängende chiliastisch-sinnliche Richtung zum Gegenstand unzweideutiger Bestreitung gemacht wird." (a.a.O., S.572). Lüdemann geht sogar so weit, daß er das Papiaswerk als eine Quelle des Joh geltend macht (a.a.O., S.573f).

16 E.Hirsch, Studien, S.174 hat die These vertreten, I Joh stamme von derselben Hand, die das Joh in Kleinasien einer kirchlichen Redaktion unterwarf. Dieser Redaktor habe auch II.III Joh verfaßt (a.a.O., S.177). "Die Arbeit von R (der ersten Hand) ist nie für sich allein verbreitet gewesen" (a.a.O., S.178). In seiner kirchlich redigierten Gestalt sei Joh aber erst kurz vor 140 n.Chr. in Kleinasien aufgetaucht und zunächst auf Reserven der dortigen Theologen gestoßen, bevor es sich im letzten Drittel des 2. Jh.s durchsetzen konnte (a.a.O., S.185). E.Haenchen, ThR 26, 1960, S.282 will diese Theorie durch den Hinweis auf Papyrus 52 entkräften, der auf das erste Viertel des 2. Jh.s datiert wird. In der Tat bricht Hirschs Hypothese streckenweise "vor einem Papyrusfetzen zusammen". Doch Papyrus 52 sagt lediglich etwas über den terminus ad quem des Joh, nicht aber über dessen Verbreitungsgeschichte in Kleinasien aus. p52 wurde in Ägypten gefunden!

17 Vgl. dazu oben S.127f.188f.

18 Zum Folgenden vgl. K.Wengst, Johannesbriefe, S.230f. - Mit der Entwciklung der johanneischen Gedanken bis zu ihrer Verarbeitung im Joh beschäftigt sich eingehend J.M.Robinson, in: H.Köster/J.M.Robinson, Entwicklungslinien, S.216-250.

Zu S.202-204:

Fortschritte in der Auslegung des Joh erwartet er durch die verstärkte Zusammenschau der überlieferungsgeschichtlichen und der religionsgeschichtlichen Probleme dieses Evangeliums. Vgl. a.a.O., S.247f. - Auf Modifikationen der Theologie des Joh in I Joh stößt man, wie G.Klein, ZThK 68,1971, S.261ff gezeigt hat, wenn man nicht den Unterschieden, sondern den Gemeinsamkeiten der Terminologie zwischen Joh und I Joh nachgeht. Im Anschluß daran Ph.Vielhauer, Geschichte, S.467f. G.Kleins Untersuchung schließt sich ihrerseits an H.Conzelmann, BZNW 21, S.194ff an. Gegen Klein siehe W.G.Kümmel, Einleitung, S.392f, der I Joh und Joh demselben (anonymen) Verfasser zuschreibt.

19 Vgl. auch II Tim 2,14ff; 3,14ff; Tit 1,10ff; 3,9ff!

20 R.Bergmeier, ZNW 57,1966, S.93ff versucht, am Gebrauch des Begriffes ἀλήθεια im johanneischen Schrifttum Entwicklungen in der johanneischen Theologie und damit unterschiedliche Verfasser für deren Schriften nachzuweisen. "Der Stand der theologischen Entwicklung, auf dem wir in II/III Joh das 'johanneische' Christentum angekommen finden, läßt sich cum grano salis mit der Position der Pastoralbriefe vergleichen" (a.a.O., S.100; ähnlich schon H.Conzelmann, BZNW 21, S.201 über das Verhältnis des I Joh zum Joh). Dagegen siehe aber R.Schnackenburg, BZ NF 11,1967, S.253ff; K.Wengst, Johannesbriefe, S.230.

21 Anders liest sich das bei A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.270: "Schließt Papias sich ganz an die Johannes-Apokalypse an, so hat sein Nachfolger Claudius Apollinaris um so mehr seine Geistverwandtschaft mit dem Johannes-Evangelium an den Tag gelegt. Papias ist altjohanneisch, Apollinaris schon deuterojohanneisch." Allein: Dürfen wir die Apk in dieser Weise zu einer kleinasiatischen johanneischen Schule rechnen? - Meine Ausführungen richten sich auch gegen D.G.Deeks, ET 1976, S.324ff, der mit starken Einflüssen des gesamten johanneischen Kreises (einschließlich Apk!) rechnet und Papias in sektiererischen judaistischen Kreisen Kleinasiens ansiedelt.

1 J.Kürzinger, BZ NF 4,1960, S.33ff; vgl. ders., LThK[2] VIII, Sp.35. - Dagegen W.G.Kümmel, Einleitung, S.29 (Anm.30); K.Niederwimmer, ZNW 58,1967, S.186f (Anm.75); skeptisch auch B.des Solages, BLE 71,1970, S.11 (Anm.24).

2 A.a.O., S.35; vgl. a.a.O., S.29f.

3 Ueber d. Zeugnisse d. Papias, S.369ff.

4 Vgl. oben S.13f. - Ähnlich übersetzt J.M.Robinson, in: H. Köster/J.M.Robinson, Entwicklungslinien, S.70: "Matthäus zwar sammelte in hebräischer Sprache die Logia, aber jeder legte sie so aus, wie es ihm gegeben war".

5 Vgl. oben S.155.

6 Siehe dazu S.158.

7 In der Bedeutung "Sprache" wird διάλεκτος auch in Act 1,19; 2,6-8; 21,40; 22,2; 26,14; Diog 5,2 gebraucht. Zum Wort vgl. auch W.Bauer, Wb., Sp.368f.

8 So auch in der Papiasliteratur z.B. A.Hilgenfeld, ZWTh 18, 1875, S.241f; ders., ZWTh 22,1879, S.15f; ders., ZWTh 29, 1886, S.262ff; ders., ZWTh 44,1901, S.151f; Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.691; D.A.Frövig, NKZ 42,1931, S.344ff; A.C. Perumalil, ET 85,1974, S.364f, die aber alle Papias' Notiz über das Mt für bare Münze nehmen. - Richtig auch J.B.Light-

Zu S.204-205:

foot, Essays, S.169ff; Ferd.Fr.Zyro, Beleuchtung, S.15 (gegen Schleiermacher). - Eigentümlich ist der Kompromiß von J.Donaldson, The Apostolic Fathers, S.398. Zwar macht er sich Schleiermachers Interpretation der Logia als Aussprüche zu eigen, "but it would be rash to base upon this assertion that Papias meant to say that Matthew gave no connecting narrative".

9 Geschichte I,2, S.892ff; ähnlich schon ders., ThStKr 39, 1866, S.696. Im Anschluß daran J.Quasten, Patrology I, S.83f; O.Bardenhewer, Geschichte I, S.453f; P.Gächter, ZKTh 60,1936, S.186; E.Stauffer, Methurgeman, S.292.

10 Dies ist eine auch von J.Munck, Tradition, S.254 geäußerte Vermutung, die zwar hypothetisch bleibt, deren Gegenteil allerdings bislang nicht überzeugend wahrscheinlich gemacht wurde.

11 Vgl. oben S.13, Anm.5! - Abwegig ist deshalb die Annahme, Papias habe tatsächlich ein hebräisches Mt gekannt. Gegen A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.241f; ders., ZWTh 22,1879, S.15.

12 Vgl. auch J.Munck, Tradition, S.253f. Daß der Tradent speziell der Presbyter Johannes war, wie W.Larfeld, NKZ 33, 1922, S.507 schreibt, bleibt reine Vermutung. Th.Zahn, Geschichte I,2, S.889 schließt dies aus, weil Euseb davon nichts sagt. Aber auch dies ist spekulativ.

13 So macht beispielsweise Origenes, Comm. in Matth., Tom. XV 14 (E.Klostermann, GCS 40, S.387) auf divergierende Lesarten in den Mt-Handschriften aufmerksam. Doch hält er diese Handschriften bezeichnenderweise nicht für verschiedene Übersetzungen eines hebräischen Originals! Vgl. J. Munck, Tradition, S.255.

14 Vgl. Ph.Vielhauer, in: $NTApo^3$ I, S.94f.102.107; ders., Geschichte, S.652.656.661.

15 Zur Erwähnung des EvHebr in HE III 39,17 siehe oben S.149f.

16 Ob aramäisch oder syrisch, bleibt unklar. Vgl. Ph.Vielhauer, Geschichte, S.649; ders., in: $NTApo^3$ I, S.90ff. Umstritten ist, ob das Nazaräerevangelium ursprünglich semitisch oder nur die semitische Übersetzung eines griechischen Originals ist. Vielhauer hält diese Evangelienschrift für eine "targumartige Wiedergabe des kanonischen Mt.-Evangeliums", also für eine semitische Version des griechischen Mt, die Korrekturen, Streichungen und Hinzufügungen aufweist ($NTApo^3$ I, S.93).

17 Vgl. Ph.Vielhauer, in: $NTApo^3$ I, S.89ff; ders., Geschichte S.649ff.

18 So auch J.Munck, Tradition, S.254f, der aber bezweifelt, daß solche Evangelien überhaupt schon zu Papias' Zeiten existiert haben. - C.Erbes, ZKG 36,1916, S.313 dagegen mutmaßt, Papias habe das EvHebr als vermeintlich aramäisches Mt gekannt. Doch ist dies aus den genannten Gründen abwegig. Unentschieden und zum Teil widersprüchlich äußert sich C.Tischendorf, Evangelien, S.107ff zum Papiasfragment, sowie zum Verhältnis zwischen Mt und EvHebr. Entweder sei der vom Mt behauptete hebräische Mt-Text früh verlorengegangen oder Papias' Annahme beruhe auf einem Mißverständnis. Eine scharfe Auseinandersetzung mit Tischendorf hat F.Overbeck, ZWTh 10,1867, S.55ff geführt, der seinerseits eher dazu neigt, Papias von EvHebr sprechen zu lassen, welches als hebräisches Mt gegolten habe.

Zu S.205:

19 Irenäus, Adv.haer. III 1,1; Origenes bei Euseb, HE VI 25,4. Der Vorwurf von J.Kürzinger, BZ NF 4,1960, S.22, erst Papias habe an das papianische Mt-Fragment die Vorstellung von der hebräischen Ursprache des Mt herangetragen, ist sachlich nicht begründet und hat bei Irenäus keinen Anhaltspunkt. Gegen J.Kürzinger, NTS 10,1963/64, S.108ff; ders., LThK² VIII, Sp.35. - Laut Euseb, HE V 10,3 soll der Apostel Bartholomäus den Indern das Mt in der hebräischen Ursprache hinterlassen haben, welches später Pantänus auf seiner Indienreise entdeckt habe.

20 Vgl. J.Munck, Tradition, S.257 im Anschluß an P.Nepper-Christensen, Mt, S.62.

21 Vgl. J.Munck, Tradition, S.257ff.

22 J.Munck, a.a.O., S.256.

23 A.a.O., S.259f.

24 Origenes bei Euseb, HE VI 25,11-14 hat Clemens' Auffassung allerdings nicht geteilt, sondern den Hebr wegen stilistischer Unterschiede zum Corpus paulinum als Werk eines Paulusschülers eingestuft.

25 Das unterstellt aber J.M.Robinson, in: H.Köster/J.M.Robinson, Entwicklungslinien, S.70 (Anm.10), wenn er HE III 39,16 erläutert: "Ein Beispiel für solche Übersetzungsvarianten bietet hier die auch sonst, und zwar besonders im Hinblick auf semitische Formelsprache nicht so sehr geglückte [sic!] griechische Übersetzung der syrischen Thomasakten."

26 J.Munck, Tradition, S.255f. Ähnlich meinte schon A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.14, wie das Mk am Mt so werde auch das Mt am Mk gemessen. Papias wolle erklären, daß der Vorzug des Mt zugleich ein Mangel sei. Anders als Markus konnte der Autopt Matthäus in Jesu Muttersprache schreiben, doch mußte sein Buch deshalb leider erst übersetzt werden, was zu verschiedenen Varianten des Mt führte. Diesen Gedanken hat Hilgenfeld, ZWTh 29,1886, S.266 noch weiter ausgeführt. Alle griechischen Evangelisten, nicht bloß Mt und der Übersetzer des EvHebr bei Hegesipp, außer Mk seien in den Augen des Papias Matthäus-Hermeneuten. Hilgenfeld, a.a.O., S.274ff glaubt an die Existenz eines hebräischen EvHebr, welches mit dem hebräischen Mt des Papias identisch sei. Ähnlich vermutet D.G.Deeks, ET 1976, S.298 hinter HE III 39,16 ein hebräisches Mt, welches weder mit unserem Mt, noch mit Q, noch mit dem griechischen EvHebr identisch sei. - F.Wotke, RECA XVIII,3, Sp.974 deutet HE III 39,16 derart, daß es vor Papias' Zeit eine Periode gab, in der es keine allgemein anerkannte griechische Version des aramäischen Mt gab. Für Papias gehöre dieser Zustand aber (Aorist ἡρμήνευσεν!) der Vergangenheit an. - W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.187f nimmt an, Papias schreibe über sprachliche bzw. kompositorische Mängel des Mt und des Mk, um "bei Preisgabe der äußeren Gestalt" die apostolische Herkunft dieser Evangelien zu verteidigen, wie es ähnlich die Alexandriner beim Hebr taten. Nach Bauers Meinung (a.a.O., S.207) hätte nämlich Papias durchaus Gründe gehabt, Mt und Mk aus antihäretischen Motiven abzulehnen, wie es angeblich mit Lk und Joh geschah. "Gewiß, auch Matth und Mk ... sind von Ketzern mitbenützt worden, aber offenbar nicht in so bloßstellender Weise, wie die beiden anderen." Außerdem hatten Mk und Mt innerhalb der Großkirche einen festen

Zu S.205-209:

Platz. Insbesondere war Mt unentbehrlich geworden.
27 Siehe dazu weiter § 34.2.
28 Zur Übersetzung "Dolmetscher" für ἑρμηνευτής s.u. S.208f.

1 Siehe oben S.154ff.
2 Vgl. oben S.14ff. Euseb deklariert die papianische Markusschrift in HE III 39,14 deutlich als unser kanonisches Mk. Vgl. oben S.155. Richtig Th.Zahn, ThStKr 39,1866, S.691; ders., Geschichte I,2, S.873ff.885f; A.Harnack, Geschichte II,1, S.652 (der die Papiasnotiz aber für historisch zuverlässig hält!); J.Quasten, Patrology I, S.83; O.Bardenhewer, Geschichte I, S.453; A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.240; ders., ZWTh 22,1879, S.3f (gegen Weiffenbach); A.F.Walls, VigChr 21,1967, S.138; J.B.Lightfoot, Essays, S.163ff. - Neuerdings hält D.G.Deeks, ET 1976, S.327f die in HE III 39,15 erwähnte Markusschrift doch wieder für ein unbekanntes Evangelium, das später durch das etwa gleichzeitig entstandene Mk verdrängt wurde.
3 Vgl. S.16f.
4 Vgl. S.122f.
5 Vgl. W.Weiffenbach, Papiasfragmente, S.13-19, der eine literarkritische Zweiteilung von HE III 39,15 aber ablehnt (gegen G.E.Steitz, ThStKr 45,1868, S.84 und andere). Richtig aber W.G.Kümmel, Einleitung, S.28; O.Bardenhewer, Geschichte I, S.452f; D.A.Frövig, NKZ 42,1931, S.245. Unentschieden sind D.G.Deeks, ET 1976, S.297; E.H.Hall, Papias, S.12. Siehe auch § 2, Anm.11!
6 So auch neuerdings A.Delclaux, NTS 27,1980/81, S.404.
7 Vgl. oben S.123.
8 K.Niederwimmer, ZNW 58,1967, S.186.
9 So z.B. Th.Zahn, Geschichte I,2, S.878f; O.Bardenhewer, Geschichte I, S.453; B.de Solages, BLE 71,1970, S.11. Ähnlich A.Klostermann, Das Marcus-Evangelium, S.329; R.F. Grau, Entwicklungsgeschichte, S.178f; B.Weise, Mk, S.2; vgl. W.Weiffenbach, Papiasfragmente, S.41f.
10 So J.Behm, ThWNT II, S.659f (Anm.3); im Anschluß daran J. Kürzinger, BZ NF 4,1960, S.27.
11 E.Stauffer, Methurgeman, S.286. Dagegen W.C.van Unnik, ZNW 54,1963, S.276f. M.Dibelius, RGG² IV, Sp.893 meinte seinerzeit, Papias erhebe den Petrus in die hellenistische Bildungswelt, in der er selbst zu Hause sei.
12 Siehe dazu Billerbeck IV,1, S.185f; P.Gaechter, ZKTh 60, 1936, S.182f, die auf Rabbi Chuspith, den ständigen Methurgeman Gamliels II. (um 100 n.Chr.) verweisen. Die letzten Worte in HE III 39,15 (ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν ...) bringt Stauffer, Methurgeman, S.288 mit dem Verbot Dtn 4,2; cf. 13,1 zusammen und hält sie für "die frappanteste, d.h. die rabbinischste Formel" bei Papias. Das Verbot, nichts hinzuzufügen, zu ändern oder auszulassen, gehöre zur Dienstanweisung für den Methurgeman (a.a.O., S.389ff). Papias habe aber die Verbotsformel an einer Stelle abgewandelt, denn Markus habe zwar nichts geändert oder ausgelassen, wohl aber Dinge ergänzt, die Petrus selbst nicht miterlebt hatte (a.a.O., S.291). Wie jedoch W.C.van Unnik, ZNW 54,1963, S.276f nachweist, begegnen uns derartige Verbotsformeln auch in altägyptischen und, das ist noch bedeutsamer, oft auch in griechischen Texten (Platon, Plutarch, Staatsverträge), die nachweislich vom AT unbeeinflußt sind.

Zu S.209-210:

13 E.Stauffer, Methurgeman, S.286ff im Anschluß an P.Gaechter, ZKTh 60,1936, S.176ff. Ebenso W.R.Schoedel, The Apostolic Fathers V, S.107f. Gaechter, a.a.O., S.186 und Stauffer, a.a.O., S.292 vermuten auch in HE III 39,16 semitisches Kolorit. Die Mt-Notiz spreche von mündlicher Targumpraxis in christlichen Gottesdiensten. Dies hat schon Th.Zahn behauptet. Vgl. § 33, Anm.9! - Wirklich lesenswert ist Stauffers plastische Vorstellung von Markus' Tätigkeit als Methurgeman (a.a.O., S.286f, Anm.29): Wenn "Petrus in Rom wechselweise mit seinem Methurgeman Markus sprach, so tat das der Wirkung und Frequenz seiner διδασκαλίαι gewiß keinen Abbruch. Ich habe Billy Graham auf dem Nürnberger Parteitagsgelände gehört. Er sprach englisch, Satz für Satz im Wechsel mit seinem deutschen Dolmetscher, und viele tausend Zuhörer folgten ihm mit höchster Spannung und Bewegung. Im übrigen hat diese Redeweise den großen Vorzug, daß man sich kurz faßt, im Satz und im Gesamtvortrag. Auch das konnte ich bei Billy Graham studieren und scheint mir gerade für das Markusevangelium charakteristisch, im Gegensatz etwa zu Paulus, der nach Ausweis seiner Briefe die langen und verwickelten Sätze und nach Apg 20,7/9 die stundenlangen Predigten liebte." Armer Paulus! Aber er wußte ja schon in II Kor 11, daß er neben derartigen Superaposteln wie Billy Graham eine schlechte Figur machte. Merkwürdig nur, daß Paulus sich II Kor 11,6 für einen schlechten Redner hielt!

14 So H.A.W.Meyer, Mk und Lk (^{5}1867), S.2f; H.J.Holtzmann, Synpt.Evangelien, S.367. Siehe dazu W.Weiffenbach, Papiasfragmente, S.40f.

15 So schon D.F.Schleiermacher, Ueber d. Zeugnisse d. Papias, S.384f; W.Weiffenbach, Papiasfragmente, S.38ff. Richtig auch W.G.Kümmel, Einleitung, S.28.

16 Vgl. W.Weiffenbach, Papiasfragmente, S.39f.

17 W.C.van Unnik, ZNW 54,1963, S.277 meint deshalb: "auch wenn Papias sich hellenistischer Sprache bedient hat, so läßt sich nicht einsehen, weshalb seine Mitteilung, daß Petrus von einem Dolmetscher begleitet wurde, an sich falsch sei." - Doch der Historiker hat dafür keine zuverlässigen Quellen!

18 Zum Folgenden vgl. vor allem U.Körtner, ZNW 71,1980, S.162ff.

19 Unter Berufung auf die Wette hat H.W.Kienlen 1843 die Identität des Markus aus I Petr 5,13 mit dem Paulusmitarbeiter gleichen Namens bestritten (ThStKr 16,1843, S.423-429) und behauptet, daß Papias von einer uns unbekannten Schrift des petrinischen Markus spreche, die mit dem kanonischen - möglicherweise vom paulinischen Markus stammenden Mk - nichts zu tun habe. Erst nachdem das petrinische Markusbuch verlorenging, wurde es mit dem paulinischen Mk in der Tradition identifiziert. Die für die Existenz von 2 Markusgestalten von Kienlen, a.a.O., S.425f vorgetragenen Argumente sind allerdings nicht stichhaltig. - Ähnlich wie Kienlen auch F.C.Grant, The Earliest Gospel, S.52ff; R. Annand, SJTh 9,1956, S.55. Gegen Grant siehe K.Niederwimmer, ZNW 58,1967, S.173f.

20 Act 12,12.25; 13,5.13; 15,37.39.

21 Act 15,22.27.32.34.40; 16,19.25.29; 17,4.10.14.15; 18,5.

22 So L.Radermacher, ZNW 25,1926, S.295. Der auf jeden Fall lateinische Name Σιλουανός wird von p46 in II Kor 1,19 mit Σιλβανός wiedergegeben.

Zu S.210-211:

23 So Blaß-Debrunner § 125 (Anm.6); L.Goppelt, I Petr, S.348; O.Michel, BHH III, Sp.1793. W.Bauer, WB., Sp.1487 läßt die Frage des Doppelnamens offen.

24 W.Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter, S.19 betont auf Grund von I Kor 1,19 (vgl. Act 18,5!) die Einmütigkeit der Zusammenarbeit zwischen Paulus und Silvanus, weist aber darauf hin, daß letzterer in keinem späteren Paulusbrief mehr erwähnt wird, und mutmaßt, daß Silvanus, als er sich aus uns unbekannten Gründen von Paulus trennte, nach Antiochia zurückkehrte.

25 Vgl. H.Conzelmann, Act, S.81. E.Haenchen, Act, S.381 denkt an materielle Dienstleistungen. Anders A.Jülicher, RE[3] XII, S.290: "Marcus als 'Handlanger' der Missionare, welche ihn mitnahmen, damit er sie durch eine vergleichsweise untergeordnete Thätigkeit bei ihrer Predigt unterstütze, ist ein Produkt der Einbildung; erst recht sollen wir uns nicht mehr anmaßen zu erraten, welche Eigenschaften an Marcus einst dem Barnabas und Paulus seine Geleitschaft auf ihrem Missionszuge so wünschenswert erscheinen ließen." J.J. Vincent, BHH II, Sp.1152 meint: "Die Bezeichnung 'Gehilfe' (Act 15,5) könnte darauf hinweisen, daß er ein untergeordneter Synagogenbeamter gewesen ist."

26 Siehe dazu meine Ausführungen in ZNW 71,1980, S.163ff.

27 W.Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter, wertet die tatsächliche Funktion des Markus durch den Hinweis auf, daß er nach Phlm 24 ein συνεργός des Paulus war. Mit den συνεργοί stelle sich Paulus aber auf eine Stufe. Partnerschaftliche Zusammenarbeit sei impliziert. Diese aufwertende Einordnung des Markus erscheint mir fraglich. Vgl. Anm.32! - Paulus selbst gebraucht das Wort ὑπηρέτης nur in I Kor 4,1, wo er es neben οἰκονόμος auf sich und Apollos bezieht. Zum ganzen siehe W.Ollrog, a.a.O., S.48.63-69.75f.

28 So auch H.Conzelmann, Act, S.96.

29 Allem Anschein nach mußte Paulus in Antiochia den Kürzeren ziehen. So auch E.Haenchen, Act, S.459 und H.Köster, in: H.Köster/J.M.Robinson, Entwicklungslinien, S.114.

30 Es besteht kein Grund, mit H.Conzelmann, Act, S.79 anzunehmen, Lukas habe in Act 12,12 den Namen des Markus in eine lokale Tradition über das Haus der Maria eingeschoben. E. Haenchen, Act, S.377 hält die ganze Stelle für eine lukanische Regiebemerkung. Siehe dagegen aber W.Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter, S.48.

31 Th.Zahn, Einleitung II[3], S.204 meint etwa auf Grund von I Petr 5,13 (υἱός), Markus verdanke Petrus seine Bekehrung. Ähnlich interpretiert auch W.Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter, S.49 (Anm.227) I Petr und meint: "Die Historizität von Act 12,12 vorausgesetzt, ist das nicht unmöglich, gleichwohl nicht zu entscheiden."

32 Ganz anders stellt sich die Verankerung des Markus im Umfeld für Ollrog dar. Seiner Ansicht nach (vgl. Anm.27) gehört Markus neben Aristarchos und Jesus Justus zu den Paulus noch verbliebenen judenchristlichen συνεργοί (Paulus und seine Mitarbeiter, S.45. Siehe dagegen ausführlich U.Körtner, ZNW 71,1980, S.167f (Anm.32). - Bezüglich des Phlm plädiert zwar heute jeder für dessen Echtheit, doch macht es stutzig, daß der nach Ollrog so treue Paulusmitarbeiter Markus nur hier von Paulus selbst erwähnt wird.

33 Markus steht in den Act in enger Beziehung zu Barnabas.

Zu S.211-212:

Nun heißt es in Kol 4,10, daß Markus der Vetter des Barnabas sei. Sollte die Person des Johannes Markus in den Act etwa aus der Kol-Stelle heraus aufgebaut worden sein, so müßte man literarische Abhängigkeit annehmen. Wer den Kol für echt hält, kann ohnehin nicht an der Existenz des Markus als Vetter des Barnabas zweifeln. Aber ganz unabhängig von der Echtheitsfrage wäre es bei der literarischen Abhängigkeit der Act vom Kol verwunderlich, wenn Lukas den Einzelzug der verwandtschaftlichen Beziehung aus Kol 4,10 nicht berichten würde. Es ist dann schon eher zu vermuten, daß beiden Zeugnisse, Act und Kol, eine gemeinsame mündliche Tradition über Markus zu Grunde liegt. Wenn schon literarische Abhängigkeit behauptet werden sollte, dann die des Kol von Act. In diesem Fall hätte der Kol sekundär das Verhältnis Barnabas-Markus ausgestaltet.

34 Auf dem Hintergrund der Beziehungen der Markusgestalt zu Barnabas bleibt es übrigens ein Rätsel, weshalb I Petr neben Markus nicht diesen anstelle von Silvanus einführt! Denn so unproblematisch sich das Verhältnis zwischen Silas und Paulus darstellt, so wechselhaft scheint das zwischen dem Apostel und Barnabas gewesen zu sein. Dessen vorübergehende Nähe zu Petrus ist schließlich durch Gal 2,13 bezeugt! Merkwürdigerweise scheint er aber in I Kor 9,6 gegen Petrus gemeinsam mit Paulus zu stehen.

35 Vgl. oben S.17f.

36 Zum Folgenden vgl. meine Darstellung in ZNW 71,1980, S.171f.

37 Theoretisch hätte man ja auch Phlm 24 oder Kol 4,10 heranziehen können, um das Mk von einem Paulusmitarbeiter geschrieben sein zu lassen. Das Lk hat man beispielsweise dem Lukas aus Phlm 24 (!) bzw. Kol 4,14 zugeschrieben!

38 Siehe P.Corssen, ZNW3,1902, S.245. Vgl. vor allem oben S.81!

39 Gegen J.Kürzinger, BZ NF 4,1960, S.31; ders., BZ NF 21,1977, S.252f.

40 Vgl. auch W.Bauer, Wb., Sp.1590f.

41 So auch Th.Zahn, Geschichte I,2, S.876. - Anders R.Annand, SJTh 9,1956, S.55, der behauptet, die ersten Christen hätten kein Interesse am Leben des irdischen Jesus, sondern nur am wiederkommenden Christus gehabt. "Mark, as it were, gave them the headlines of the story but not all details." An fehlende systematische Ordnung denken J.Donovan, IER 26, 1925, S.155; W.R.Schoedel, The Apostolic Fathers V, S.108f.

42 Vgl. oben S.164.

43 Siehe dazu S.174ff. Daß Papias das Mk mit Joh vergleiche, vermutet J.B.Ligthfoot, Essays, S.206ff.

44 W.G.Kümmel, Einleitung, S.55f gliedert z.B. das Mk unter topographischen Gesichtspunkten: Mk 1,14-5,43 Jesus in Galiläa; 6,1-9,50 Jesus auf der Wanderung innerhalb und außerhalb Galiläas; 10,1-52 Jesus auf der Wanderschaft nach Jerusalem; 11,1-16,8 Jesus in Jerusalem. Doch der chronologische Rahmen des Mk ist recht dürftig ausgebildet. Beiläufig erfährt man Mk 6,14, daß der Täufer Johannes zur Zeit des "Königs Herodes" auftrat. Gemeint ist Herodes Antipas (4 v.Chr.-39 n.Chr.). Jesus trat "in jenen Tagen" (1,9) erstmals auf. Er kam nach Galiläa, nachdem Johannes gefangen worden war. Genauere Zeitangaben fehlen. Ähnlich farblos sind auch viele Zeitangaben in den übrigen Perikopen des Mk. Abgesehen von der in Jerusalem spielenden Passionsgeschichte finden sich auch kaum konkrete Ortsangaben.

Zu S.212-214:

Erwähnt werden Kapernaum (2,1), Bethsaida (8,22), die Gegend von Cäsarea Philippi (8,27) und Jericho (10,46).

45 Weiter Mt 10; 13; 18; 23; 24f. Gelegentlich wird Mt eine Fünfteilung seines Redenstoffes unterstellt. Siehe dazu oben S.152.

46 Immerhin hat auch Mk zwei Redeblöcke, nämlich die Gleichnisrede Mk 4,1-34 und die eschatologische Rede Mk 13!

47 Augustin, De Consensu Evangelistarum I 3-4; siehe auch H.A.Rigg, NT 1,1956, S.182.

48 Gegen A.Hilgenfeld, ZWTh 22,1879, S.12; H.Holtzmann, ZWTh 23,1880, S.69ff; W.G.Kümmel, Einleitung, S.28. Richtig W.R.Schoedel, The Apostolic Fathers V, S.108.

49 "M.a.W., jene Aufzeichnungen[sc. des Markus]waren nicht etwa an sich ein unordentliches Geschreibsel, sondern vom Standpunkte einer Darstellung des Lebens Jesu aus (um uns modern auszudrücken) betrachtet entbehrten dieselben der τάξις, der Ordnung." (W.Weiffenbach, Papiasfragmente, S.53). Nach Weiffenbachs Worten wird "die Sach- und die chronologische Ordnung" des Mk bemängelt (a.a.O., S.54). Forschungsgeschichtlich bildet diese Lösung nach Weiffenbachs eigener Auffassung (ebd.) eine Synthese der Interpretation D.F.Schleiermachers, Ueber d. Zeugnisse d. Papias, S.385 (οὐ μέντοι τάξει = "nur vereinzelt ohne Zusammenhang") und derjenigen Bleeks (F.Bleek/W.Mangold, Einleitung II, S.138), die τάξις von der zeitlichen Reihenfolge versteht. Ähnlich auch J.H.Scholten, Johannes, S.246; J.B. Lightfoot, Essays, S.164f.

50 Vgl. S.152.

51 Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913.

52 Mit der Bezeichnung "Biographie" schließe ich mich an D. LÜHRMANNs Aufsatz "Biographie des Gerechten als Evangelium" (WuD NF 14,1977, S.25-50) an. Wenn gegenüber den oben angedeuteten Widerständen "doch der Begriff 'Biographie' zur entscheidenden Deutungskategorie gemacht werden soll, kann das nicht in Rückkehr zur Leben Jesu Forschung des 19. Jh.s geschehen. Vielmehr möchte ich anknüpfen an neue in der alttestamentlichen Prophetenforschung gegebene Hinweise auf das Markusevangelium und diese weiterführen. So hat K.Baltzer in seinem Buch über 'Die Biographie der Propheten' (1975) das Markusevangelium in den Zusammenhang dieser von ihm beschriebenen Gattung der 'Idealbiographie' gestellt ... Wichtig für diesen Begriff von 'Biographie' ist im Unterschied zum modernen, aber auch zum hellenistischen Begriff gerade nicht das Individuelle der Einzelpersönlichkeit, sondern das Typische, weshalb der namenlose 'Gottesknecht' Deuterojesajas Beispiel solcher Biographie sein kann" (a.a.O., S.37). Lührmann modifiziert Baltzers These dahin, daß im Mk die Gestalt des Propheten zu der des Gerechten geworden ist. Mehr noch: Die Biographie des Propheten ist eine Spezialform der Biographie des Gerechten (a.a.O., S.37f). Lührmann fährt fort (a.a.O., S.39): "Ich meine also, daß die weitgehend akzeptierte These, daß Mk der Schöpfer der Gattung Evangelium ist, dahingehend modifiziert werden kann, daß Mk die ihm zur Verfügung stehende Jesusüberlieferung zu einer 'Biographie des Gerechten' gestaltet hat. Damit ist keine neue Gattungsbestimmung des Evangeliums versucht, wohl aber nach dem traditionsgeschichtlichen Ermöglichungsgrund der Gattung

Zu S.214-215:

Evangelium gefragt". Und ergänzend bemerkt er (a.a.O., Anm.65): "Gegenüber dem teilweise ja sogar namenlosen Gerechten der Tradition treten nun gerade die stärker 'biographischen' Elemente hervor: Orts- und Zeitangaben, namentlich genannte Personen im Umkreis Jesu."

53 D.F.Schleiermacher, Ueber d. Zeugnisse d. Papias, S.388f deutet das κατὰ in den Evangelienüberschriften des Mt und Mk so, daß diese sich im Titel als Schriften zu erkennen geben, die auf älteren Urschriften, Sammlungen von Worten (Mt) bzw. Worten und Taten (Mk) Jesu beruhen. Unser kanonisches Mk könnte wegen HE III 39,15 auch sehr wohl κατὰ Πέτρον heißen. Vermutlich sei das EvPetr ein Abkömmling der in HE III 39,15 erwähnten Markusschrift, die Petrusvorträge aufzeichnete. "Und eben so wie Markus werden es auch wol die Gehülfen anderer Apostel gemacht haben. Kamen nun dergleichen Sammlungen solchen in die Hände, die ächtes und unächtes nicht gehörig zu unterscheiden wußten, oder die gar selbst von irrigen Meinungen über Christus befangen waren: so konnten unter apostolischen Namen Evangelien erscheinen wie κατὰ Θωμᾶν oder κατὰ Βαρθολομαῖον, welche die Kirche als apokryphisch verwerfen mußte, ohne daß man dennoch streng genommen sagen konnte, daß sie jenen Aposteln wären untergeschoben worden." Ob aber das Mk aus antihäretischen Gründen κατὰ Μάρκον und nicht κατὰ Πέτρον heißt, bleibt in Schleiermachers Ausführungen offen.

54 Chr.Maurer, in: NTApo^3 I, S.119 setzt das EvPetr in der Mitte des 2. Jh.s an, doch da "das 'Unbekannte Evangelium' ... schon in der ersten Hälfte des 2. Jh.s in ähnlicher Weise die vier Evangelien verwendet, könnten wir möglicherweise mit dem Petrusevangelium ebenfalls noch weiter zurückgehen."

55 W.Schneemelcher, in: NTApo^3 II, S.58 verweist diese Schrift in die 1. Hälfte des 2. Jh.s.

56 Terminus a quo der Petrusoffenbarung ist die Abfassung des IV Esr um 100 n.Chr. Ist das Feigenbaumgleichnis in Kapitel 2 auf den christenfeindlichen Bar Kochba zu beziehen (vorausgesetzt das Gleichnis gehört zum ursprünglichen Bestand der Apokalypse), dann wäre die Schrift allerdings erst um 135 n.Chr. entstanden. Vgl. Chr.Maurer, in: NTApo^3 II, S.469. Vgl. auch Ph.Vielhauer, Geschichte, S.508.

57 Vgl. W.Schneemelcher, in: NTApo^3 II, S.58.

58 Um 200 n.Chr. gestattete der Bischof Serapion v. Antiochien der Gemeinde zu Rhossos zunächst die Lektüre des EvPetr, widerrief aber seine Entscheidung später nach eigenem Studium dieses Evangeliums, dessen doketische Aussagen er zwecks Widerlegung zusammenstellte (Euseb, HE VI 12).

59 Gegen K.Niederwimmer, ZNW 58,1967, S.186 (im Anschluß an W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.188): "Es galt, das Markusevangelium (und das Matthäusevangelium ...) gegen die Vorwürfe der Gnostiker und vielleicht sogar gegen die Vorzüge gnostischer Evangelien zu verteidigen."

60 Man sollte das Fragment nicht derart mißverstehen, als wolle Papias entschuldigen, daß Mk die Petrusberichte durch andere Stoffe ergänzt hätte!

1 Dabei ist es gar nicht nötig, mit W.Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter, S.48f anzunehmen, II Tim 4,11, wo es von Markus heißt: ἔστιν γάρ μοι εὔχρηστος εἰς διακονίαν ,

Zu S.215-217:

wolle das Markusbild der Act ausdrücklich korrigieren. Diese Erweiterung gegenüber Phlm 24 erklärt sich schon aus dem Kontext II Tim 4,9ff.

2 W.G.Kümmel, Einleitung, S.373; ähnlich Ph.Vielhauer, Geschichte, S.582: "Traditionsgeschichtlich handelt es sich hier um einen späten Paulinismus."

3 H.-M.Schenke, NTS 21,1975, S.515f: "Die Verfasser von Kol. und Eph., der Verfasser des 1 Petr. und der Verfasser der Pastoralbriefe, müssen ja alle als Paulus-Schüler und Angehörige der Paulusschule gelten."

4 K.M.Fischer, Tendenz, S.15 (Anm.3); ders., in: H.-M.Schenke/ K.M.Fischer, Einleitung I, S.203; im Anschluß daran H.-M. Schenke, NTS 21,1975, S.517.

5 Siehe L.Goppelt, I Petr, S.51. I Petr ist aber nicht literarisch vom Jak abhängig.

6 Vgl. L.Goppelt, I Petr, S.52. Die Gemeinsamkeiten betreffen auch den Umgang mit dem AT.

7 Siehe L.Goppelt, I Petr, S.53. "Das JohEv wird nirgends wahrnehmbar."

8 Zum Ganzen siehe vor allem N.Brox, Kairos 20,1978, S.182-192.

9 Siehe dazu L.Goppelt, I Petr, S.75f. Von K.M.Fischer, in: H.-M.Schenke/K.M.Fischer, Einleitung I, S.201 wird dies bestritten.

10 Im Anschluß an K.M.Fischer (vgl. Anm.4) H.-M.Schenke, NTS 21,1975, S.517. Dort heiß es weiter: "Die Enteignung des 1 Petr müßte relativ früh erfolgt sein, als es noch gar keinen Rahmen gab, der redigierte Paulus-Briefe und deuteropaulinische Briefe umspannte und zusammenhielt, so früh, daß er noch gar nicht als 'Paulus'-Brief ins allgemeine Bewußtsein der paulinischen Gemeinden getreten war." Auch hier ist alles hypothetisch. Vor allem: Wieso trat ausgerechnet in den paulinischen Missionsgebieten - wie Galatien - ein 'Paulus'-Brief nicht als solcher, sondern als Petrusbrief ins Bewußtsein der Gemeinden?

11 Gegen Fischer und Schenke siehe auch N.Brox, Kairos 20, 1978, S.112f (Anm.16); A.Lindemann, Paulus, S.252.

12 BZ NF 19,1975, S.78-96; ders., Kairos 20,1978, S.110-120.

13 N.Brox, Kairos 20,1978, S.119.

14 N.Brox, Kairos 20,1978, S.119; vgl. ders., BZ NF 19,1975, S.91ff.

15 N.Brox, Kairos 20,1178, S.120; vgl. ders., BZ NF 19,1975, S.94f.

16 Nur in dieser Bedeutung ist γράφειν διά τινος in der frühchristlichen Literatur belegt: IgnRöm 10,1; Phld 11,2; Sm 12,1; Polyk 14,1; vgl. N.Brox, Kairos 20,1978, S.111; ders., BZ NF 19,1975, S.86ff. Damit sind Erklärungen von I Petr 5,12 wie die Radermachers: "Silvanus hat den Brief aufgesetzt; er hat aber in ihm zugleich die Spuren hinterlassen, die zeigen, daß die Schreibkunst sein Beruf war" (ZNW 25,1926, S.293), überflüssig.

17 N.Brox, BZ NF 19,1975, S.89f; ders., Kairos 20,1978, S.113 (Anm.20).

18 N.Brox, BZ NF 19,1975, S.90; ders., Kairos 20,1978, S.113.

19 Siehe oben S.20ff.

20 Jak 2,14ff. Siehe dazu besonders A.Lindemann, Paulus, S.248ff.

21 Vgl. schon M.Luther, WA Tischreden V, Nr.5443: "Ich halt, daß sie irgend ein Jude gemacht hat, welcher wohl hat hören

Zu S.217-218:

von den Christen läuten, aber nicht gar zusammenschlagen" (zitiert nach W.G.Kümmel, Einleitung, S.360). Zur Geschichte der These vom jüdischen Ursprung des Jak siehe Kümmel, a.a.O., S.358ff. - Daß es sich tatsächlich um eine christliche Schrift handelt, hat nachdrücklich M.Dibelius, Jak, S.35ff betont, der den Jak unter dem Gesichtspunkt urchristlicher Paränese würdigt.

22 Es werden speziell jüdisch-apokalyptische Texte zitiert: AssMos in Jud 9, äthHen in Jud 14. Jud 9.11 kennt Elemente der jüdischen Legende.

23 Siehe § 32!

24 Vgl. dazu U.Körtner, ZNW 71,1980, S.169ff.

25 So Ph.Vielhauer, Geschichte, S.588. Pseudonyme Schriften entstehen meist dort, wo sie zuerst auftauchen. H.-M.Schenke, NTS 21,1975 will I Petr mit Ephesus in Verbindung bringen. L.Goppelt, I Petr, S.66 hält I Petr für den ersten von mehreren ökumenischen Schreiben der römischen Gemeinde an den kirchlichen Osten.

26 Ph.Vielhauer, Geschichte, S.589 meint, daß Petrus dem anonymen Schreiber nicht als theologische, sondern nur als kirchliche Größe die höhere apostolische Autorität vor Paulus sei. Darin berührt sich seine Auffassung nicht mur mit der von Brox, sondern vor allem mit W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.85ff. Bauer freilich wertet I Petr als kirchenpolitischen Versuch Roms, seine Vorherrschaft in Kleinasien durchzusetzen, der seine Parallele im I Clem finde. Vielhauer dazu ebd.: Der kleinasiatische (!) Verfasser des I Petr will "die Zusammengehörigkeit der angeschriebenen kleinasiatischen Gebiete und der 'miterwählten' römischen Gemeinde dokumentieren; nur handelt es sich - so dürfte W.Bauers These zu modifizieren sein - nicht um einen dem 1 Clem analogen Versuch der römischen Gemeinde, kirchenpolitischen Einfluß auf jene Gebiete zu gewinnen, sondern um den Versuch eines kleinasiatischen Kirchenmannes, seinen Adressaten ihre Verbundenheit mit Rom im gleichen Glauben, in 'der wahren Gnade Gottes' 5,12 und im gleichen Kampf 5,9 zum Bewußtsein zu bringen." - Auch nach E.Hirsch, Studien, S.181 wurde I Petr von einem Kleinasiaten, allerdings in Rom (!) geschrieben.

27 Paulus und die Kephaspartei in Korinth, in: ders., Oikodome, S.168-182.

28 A.a.O., S.175-177.

29 Angriffe der Petriner auf den Apostolat des Paulus gäben dann den Hintergrund für I Kor 1-4 ab, wie umgekehrt I Kor 3,11 klarstellte, daß Christus - und nicht der Fels Kephas das Fundament der Kirche ist. Vgl. Ph.Vielhauer, Oikodome, S.179f.

30 Vgl. K.Beyschlag, Clemens Romanus, S.384.

31 Daß mit Babylon tatsächlich Rom gemeint ist und nicht die Stadt in Mesopotamien, noch ein gleichnamiges Militärlager im Nildelta, ist heute allgmein anerkannt. Siehe vor allem C.-H.Hunzinger, Babylon, S.67ff.

32 K.Beyschlag, Clemens Romanus, S.349.

33 Mit der angeblich so einmütigen Beschlußfassung über die Heidenmission auf dem sog. Apostelkonzil (Act 15) war es wohl nicht weit her. Siehe auch H.Köster, in: H.Köster/ J.M.Robinson, Entwicklungslinien, S.113.

34 Daß es sich um Landschaftsnamen handelt, macht Ph.Vielhauer,

Zu S.218-219:

Geschichte, S.581 wahrscheinlich. Galatien war nämlich nie offizielle Bezeichnung für eine römische Provinz. "Die Adresse wird also wirklich nur die Christen im Norden und Westen Kleinasiens meinen." Anders L.Goppelt, I Petr, S.27, der an Provinznamen denkt. W.Marxsen, Einleitung, S.228f meint, im Präskript des I Petr stünden Landschaftsnamen neben Provinznamen. Unentschieden W.G.Kümmel, Einleitung, S.368f. - Auffälligerweise wird Phrygien (vgl. Act 16,6) in der Adresse des I Petr nicht genannt. W.Bauer deutet diesen "weißen Fleck auf der kleinasiatischen Landkarte des 1. Petrusbriefes" derart, daß hier für ein "kirchlich" gefärbtes Christentum damals nichts zu erreichen war (Rechtgläubigkeit, S.85f).

35 So auch Ph.Vielhauer, Geschichte, S.588f. Anders W.Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter, S.20 (Anm.62), der annimmt, der Verfasser des I Petr müsse die Tradition von Markus und Silvanus bei Petrus bereits vor sich gehabt haben. Doch geht er auf die uns hier interessierenden Probleme überhaupt nicht ein, sondern schreibt nur kurz: "Wie es zu dieser Tradition kam, läßt sich nicht ausmachen."

36 Bekanntlich reduzieren sich die Entwicklungen des frühen Christentums bei F.C.BAUR auf zwei Grundlinien, nämlich Heidenchristentum und Judenchristentum. Aus der Synthese beider Strömungen, die zunächst antithetisch sich gegenüberstehen, ging die katholische Kirche hervor. Im Rahmen dieses Geschichtsbildes hat Baur den I Petr als Unionsdokument bewertet, wobei er ihn zunächst 1831 für echt, 1835 aber für unecht erklärte. Durch Verbreitung paulinischer Anschauungen unter Petri Namen solle die Einmütigkeit beider Apostel dokumentiert werden. Siehe Zitate und Exzerpte bei W.G.Kümmel, NT, S.160f. Baurs These bedeutet zweifellos eine Vereinfachung und Verkürzung der kirchengeschichtlichen Vorgänge zugunsten eines spekulativen Geschichtsbildes. Insofern wendet sich N.Brox, BZ NF 19,1975, S.79; ders., Kairos 20,1978, S.116 zu Recht gegen Baurs Interpretation der Pseudepigraphie. Dennoch scheint mir Baur insofern nicht falsch gelegen zu haben, als I Petr theologiegeschichtliche Vorgänge widerspiegelt.

37 Siehe oben S.211f. - Die Überlieferung, die Markus zum Gründer der Kirche in Alexandrien macht (Euseb, HE II 16), sowie die Pfade, welche Markus schließlich nach Venedig führten, brauchen uns in dieser Untersuchung nicht zu beschäftigen.

38 Beispielsweise will Ph.Vielhauer, Oikodome, S.172ff nicht ausschließen, daß Petrus selbst in Korinth missioniert und dadurch zur Entstehung der Kephaspartei beigetragen hat, ohne daß diese Hypothese allerdings für Vielhauers Überlegungen zum Petruschristentum in Korinth entscheidend wäre. - Ausklammern muß ich hier die Frage nach der Echtheit des Jesuswortes Mt 16,17ff. O.Cullmann, Petrus, S.176ff. bes. 206ff äußert sich zur Echtheit bekanntlich positiv, deutet das Wort aber als einmaligen Auftrag an Petrus, der nicht, wie die römisch-katholische Kirche behauptet, auf Petri Nachfolger übertragbar sei. Der Primat des Papstes werde duch Mt 16,17ff nicht legitimiert (a.a.O., S.239ff). Zur dogmatischen Auseinandersetzung mit Cullmann siehe O. Karrer, Um die Einheit der Christen (1953). Vgl. auch A. Gilg, ThZ 11,1955, S.196ff.

Zu S.219-222:

39 Zur Forschungsgeschichte siehe O.Cullmann, Petrus, S.75ff! Zur Diskussion zwischen Cullmann und Heussi siehe auch A.Gilg, ThZ 11,1955, S.185-206, dessen Position in der Petrusfrage im wesentlich mit Cullmanns übereinstimmt. Während die genannten Autoren vornehmlich den Quellenwert von I Clem 5f; Joh 21,18ff; I Petr 5,13 und IgnRöm 4,3 debattieren, konzentrierte H.Lietzmann, Petrus und Paulus ([2]1927) seine Untersuchungen ganz auf das liturgische und archäologische Material, wobei er wie Cullmann die Historizität des römischen Petrusaufenthaltes nachzuweisen glaubte. - Aus der unübersehbaren Petrusliteratur sei als neuestes Buch R.Pesch, Simon-Petrus. Geschichte u. geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi (PuP 15), Stuttgart 1980 genannt.

40 Vgl. oben S.212. Siehe auch K.Heussi, Petrustradition, S.44.

41 W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.110f denkt dagegen an eine besondere Achse Rom-Kleinasien, zu der auch Papias gehöre. Einmal glaubt er, daß die Markus-Petrus-Tradition römischer Herkunft und als solche Papias bekannt gewesen sein müsse. "Und war er nicht selbst in Rom, so ergibt sich doch auf anderem Wege eine gewisse Verbindung. Sein Freund Polykarp (Irenäus V 33,4) stand der Welthauptstadt nahe genug; und beide Kirchenmänner schätzten den 1. Petrusbrief, jene Kundgebung, mit der sich Rom an den Haptteil von Kleinasien gewandt hatte, hoch ein" (ebd.).

42 Darin stimme ich N.Brox, Kairos 20,1978, S.119f zu.

43 Siehe S.211f.

44 Mit dieser Feststellung ist nicht F.C.Baurs Unionstheorie das Wort geredet! - Siehe aber auch A.Lindemann, Paulus, S.259: "1 Petr ist ... kein Zeuge für einen angestrebten Ausgleich zwischen paulinischer und petrinischer Tradition, sondern eher Zeuge des Versuchs einer Selbstfindung des nichtpaulinischen Christentums in Kleinasien. Dabei wird man sich dieses nichtpaulinische kleinasiatische Christentum durchaus nicht als antipaulinisch vorzustellen haben."

1 Siehe oben S.104ff.
2 Vgl. S.97ff.
3 Vgl. S.108ff.
4 Siehe S.185ff.
5 Siehe oben S.187ff.
6 Vgl. S.122ff.
7 Vgl. oben S.145f.
8 Vgl. S.205f.
9 Vgl. S.133ff.
10 Dazu siehe § 35.
11 Siehe oben 9.Kapitel.
12 Weder konnte das johanneische Christentum unter dem Namen des Paulus, noch unter dem des Petrus subsummiert werden. Vgl. S.200f.
13 Siehe dazu B.Lohse, Passafest, S.113f.
14 Gemeinsam hatten beide Feste z.B. die Vigilia und die Feier des Abendmahls. Aber auch die Lesung und Erklärung von Ex 12 bei der römischen Osterfeier kann nur von den Quartadezimanern herrühren. Vgl. B.Lohse, Passafest, S.121.
15 Zum Folgenden vgl. B.Lohse, Passafest, S.119f.
16 Vgl. B.Lohse, Passafest, S.97f. Siehe auch K.Holl, Aufsätze

Zu S.222-223:

II, S.217ff.

17 So hielt es der Novatianer Sabbatios zu Beginn des 5. Jh.s in Konstantinopel. Vgl. B.Lohse, Passafest, S.129.

18 B.Lohse, Passafest, S.127; vgl. Epiphanius, Haer. L 1,5.

19 Der Ausdruck σωτήριον πάσχα, mit dem Euseb, HE V 32,1 das quartadezimanische Passafest bezeichnet, trifft ursprünglich auf das großkirchliche Fest zur Erinnerung an Jesu Tod und Auferstehung, nicht aber auf das Fest der Quartadezimaner zu. Vgl. B.Lohse, Passafest, S.50ff.

20 Zur Geschichte des Passastreites siehe den Überblick bei B.Lohse, Passafest, S.122ff; ders., RGG^3 IV, Sp.1735f.

21 Passafest, S.57ff.

22 Vgl. B.Lohse, Passafest, S.134ff.

23 Passafest, S.101ff im Anschluß an J.Jeremias.

24 Vgl. H.Conzelmann, I Kor, S.121 (Anm.54): "J.Jeremias, ThW V 900 nimmt an, daß die Christen damals bereits das Passa als christliches Fest begingen. Das gibt die Stelle aber nicht her. Man kann höchstens schließen, daß es in Korinth nicht gefeiert wurde. Sonst müßte Paulus in Kap. 10 und 11 (Abendmahl) darauf eingehen." Auch möchte ich für die paulinischen Gemeinden auf Kol 2,16 verweisen, wo die Beachtung des jüdischen Festkalenders gerade nicht als Sitte der paulinischen Christen, sondern ihrer judenchristlichen Gegner beschrieben wird!!

25 Vgl. K.Holl, Aufsätze II, S.66; H.Lietzmann, Geschichte I, S.198; E.Hirsch, Studien, S.151f; W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.92; G.Bornkamm, ThWNT VI, S.670 (Anm.115).

26 Vgl. Euseb, HE V 24,4.

27 Forschungen IV, S.304.

28 Gegen B.Lohse, Passafest, S.124f, der im Anschluß an W. Kühnert, ThZ 5,1949, S.436-446 den antimontanistischen Anonymus bei Euseb mit Polykrates v. Ephesus identifiziert, der Quartadezimaner war. "Alle Versuche, die Quartadezimaner für Montanisten zu halten, dürften daher überholt sein" (B.Lohse, a.a.O., S.125). Doch diese Identifizierung des antimontanistischen Anonymus bleibt zumindest recht zweifelhaft (vgl. K.Aland, KG-Entwürfe I, S.109f), so daß Epiphanius nicht unbedingt unglaubwürdig sein muß. - Anders glaubt A.Strobel, Land, S.250ff, die Montanisten hätten ihr Osterfest stets am 6./7. April begangen und seien an diesem Termin vom phrygischen Frühlingsfest abhängig.

29 Später nimmt II Petr 3,15f sogar positiv auf die Paulusbriefe Bezug!

30 Ganz anders hat der Baur-Schüler A.Ritschl die theologiegeschichtlichen Vorgänge bewertet. Er sieht den Paulinismus nämlich nicht einer kleinasiatischen Apokalyptik gegenüberstehen, wie ich sie im 8. Kapitel beschrieben habe, sondern konfrontiert Paulus zusammen mit dem Apokalyptiker Johannes mit dem Chiliasmus eines Papias! A.Ritschl, Entstehung, S.58ff vergleicht die paulinische Eschatologie mit der der Apk und resümiert: "Bei diesen eschatologischen Schilderungen ist also weder auf Seiten des Paulus reiner Idealismus ohne Beimischung symbolisch-materieller Anschauungen, noch ist auf Seiten der Apokalypse eine grob-materialistische unideale Auffassung ausgeprägt ... Das Gepräge der eschatologischen Erwartungen bei Paulus und bei Johannes ist also wesentlich gleichartig.
Deßhalb steht der grobe Chiliasmus mit beiden Aposteln im

Zu S.223-224:

Widerspruch. Der jüdische Ursprung dieser Form eschatologischer Erwartung, welche in der christlichen Kirche durch Kerinth ..., Papias ..., Irenäus ..., Nepos ... vertreten ist, ist nicht zu bezweifeln. Aber das jüdische Christenthum ist für jenen Irrtum nicht verantwortlich zu machen. Der grobe sinnliche Chiliasmus ist weder überhaupt eine Parteimeinung jener Richtung, noch speciell im Gegensatz gegen das Heidenchristenthum oder den Paulus" (a.a.O., S.59f). Ritschl hebt den (legitimen) gemäßigten Chiliasmus der Apk deutlich vom "groben" Chiliasmus eines Papias oder Irenäus ab, der sich aber nicht nur bei solchen Heidenchristen, sondern auch bei den judenchristlichen Ebioniten finde. "Der Gegensatz der beiden Formen des Chiliasmus deckt sich nicht mit dem Gegensatze der nationalen Gruppen in der christlichen Kirche, und deßhalb bedeutet die Verdammung des groben Chiliasmus durch die Kirche im dritten Jahrhundert nicht die Verdammung ihrer eigenen judenchristlichen Vergangenheit" (a.a.O., S.60).

31 A.Lindemann, Paulus, S.396.

32 Vgl. A.Lindemann, Paulus, ebd.

33 Vgl. auch E.Schweizer, Kol, S.178, der Schwierigkeiten nicht ausschließen will, auf die Epaphras in Kolossä stieß, so daß sich jener zu Paulus zurückziehen mußte. Die Mühe könne sich vielleicht aber auch bloß "auf seinen Einsatz in der Fürbitte und seine Sorge um das Wohl der Gemeinde beziehen." Unentschieden E.Lohse, Kol, S.244. J.Gnilka, Kol, S.240 spricht von "der äußeren und inneren Pein, die der Glaubensbote für die Gemeinden des Lykostales durchzustehen hatte."

34 Siehe dazu den Aufsatz von G.Bornkamm über "Die Häresie des Kolosserbriefes", in: ders., Das Ende des Gesetzes (GAufs I), S.139-156. Zum Evangelium der Gegner des Paulus im Gal vgl. auch D.Lührmann, Gal, S.104ff.

35 Vgl. auch W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.84.

36 Siehe auf der anderen Seite die deuteropaulinische Reaktion auf die neu erwachte Apokalyptik in II Thess 2,1-12! Vgl. oben S.190. Anders A.Lindemann in seinem Aufsatz "Die Gemeinde von 'Kolossä'. Erwägungen zum 'Sitz im Leben' eines pseudopaulinischen Briefes", WuD NF 16,1981, S.111-134, der nicht ausschließen möchte, daß der Apokalyptiker Johannes und der Verfasser des Kol möglicherweise auf derselben Seite im Kampf zwischen Rechtgläubigkeit und Ketzerei standen.

37 In seinem Aufsatz über "Die Gemeinde von 'Kolossä'" (vgl. Anm.36). An dieser Stelle möchte ich Herrn Lindemann herzlich dafür danken, daß er mir das Manuskript bereits vor der Drucklegung zur Verfügung gestellt hat.

38 Andere Lehren zieht A.Lindemann, Paulus, S.121 aus dem Kol: "Die Tatsache, daß im Kol 'Paulus' Einfluß auf eine Gemeinde nimmt, die jedenfalls nicht unmittelbar eine paulinische Gründung war, zeigt, daß der Apostel im letzten Viertel des 1. Jahrhunderts zumindest in Kleinasien hohes Ansehen besaß - und zwar nicht nur sein 'Bild' als vorbildlicher Missionar und Märtyrer, sondern auch sein theologisches Denken." - Das gilt doch allenfalls nur für einige Kreise in Phrygien!

39 Vgl. Act 19; 20,17ff!

40 Siehe oben S.188f.

Zu S.225-232:

1 Vgl. S.93f.
2 Siehe oben S.167ff.
3 Vgl. S.126.
4 Siehe S.132.
5 Vgl. oben S.145f.
6 Siehe oben S.181f.
7 Vgl. S.183f.
8 Vgl. S.197f.
9 Siehe S.219.

1 Vgl. oben S.181ff.
2 H.v.Campenhausen, Entstehung, S.159.
3 F.C.Baur, Dogmengeschichte, S.96.
4 Vgl. H.v.Campenhausen, Entstehung, S.159. Im Anschluß daran J.B.Bauer, Kairos 20,1978, S.197.
5 Vgl. auch H.v.Campenhausen, Entstehung, S.125ff; W.G.Kümmel, Einleitung, S.422f.
6 Vgl. oben S.164.
7 Vgl. S.182ff.
8 Siehe dazu W.G.Kümmel, Einleitung, S.443.
9 Darunter sind nur die Briefe des Paulus verstanden, zu denen man auch Hebr rechnete. Dagegen wurde Phlm als unpaulinisch übergangen oder abgelehnt. Die katholischen Briefe und Apk fehlen.
10 Siehe auch W.G.Kümmel, Einleitung, S.426f.
11 Siehe dazu W.G.Kümmel, Einleitung, S.443f.
12 W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.110f.
13 A.a.O., S.95ff.
14 A.a.O., S.88.
15 A.a.O., S.81ff.
16 A.a.O., S.190; vgl. a.a.O., S.174f.
17 Paulus, S.399.
18 A.Lindemann, Paulus, S.259.
19 Siehe dazu auch W.Bauer, Rechtgläubigkeit, S.87f.
20 Hier (wie in § 32) muß ich leider die durchaus noch offene Frage undiskutiert lassen, ob es zwischen der Apokalyptik der Apk und der Literatur des sog. johanneischen Kreises innere Beziehungen gibt. Gemeinsamkeiten zwischen Joh und der Apk hat seinerzeit J.Sickenberger, Apk, S.34f zusammengestellt. Theologische und sprachliche Unterschiede, die schon Dionysius v. Alexandrien herausgestellt hat und die z.B. von R.H.Charles, Apk I, S.XXIXff oder W.G.Kümmel, Einleitung, S.416f wiederholt werden, sollen nicht bestritten werden, können aber dennoch über erstaunliche Gemeinsamkeiten nicht hinwegtäuschen. Ist an einen Schulzusammenhang zu denken? (Vgl. A.Wickenhauser, Apk, S.16; H.Kraft, Apk, S.10; O.Böcher, Johannesapokalypse, S.35; siehe schon H.Lüdemann, JPTh 5,1879, S.566f; A.Hilgenfeld, ZWTh 18,1875, S.270.) Oder haben die johanneische wie die Entwicklungslinie kleinasiatischer Apokalyptik gemeinsame Wurzeln im frühen Christentum des syrisch-palästinischen Grenzgebietes?

1 Siehe die Einleitung S.20-22.
2 F.C.Baur, Paulus (1845), S.VIf (= Paulus^{2}I,1866, S.IX).

LITERATURVERZEICHNIS

Das nachstehende Literaturverzeichnis besteht aus einer Papiasbibliographie einerseits, sowie einem Verzeichnis der sonstigen in der Untersuchung verwendeten Sekundärliteratur andererseits. Bücher, die nur einmal in den Anmerkungen erscheinen, sind dort teilweise mit vollständigem Titel angegeben und nicht in jedem Fall noch einmal in das allgemeine Literaturverzeichnis aufgenommen worden. Die Papiasbibliographie umfaßt alle Titel, die mir erreichbar waren. Für Hinweise auf Titel, die mir entgangen sind, wäre ich sehr dankbar! Die Abkürzungen im Text wie im Literaturverzeichnis richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie (TRE), herausgegeben und zusammengestellt von S.Schwertner, Berlin/New York 1976.

A) BIBLIOGRAPHIE ZU PAPIAS VON HIERAPOLIS

I. Textausgaben und Übersetzungen

1633
HALLOIX,P.: Illustrium Ecclesiae Orientalis Scriptorum, qui Sanctitate iuxta et Eruditione, Primo Christi Saeculo floverunt, et Apostolis convixerunt, Vitae et Documenta I, Douai 1633; darin: Vita Sancti Papiae Hierapoleos Episcopi, S.636-667.

1846
ROUTH,M.J.: Reliquiae Sacrae: Sive, Auctorum Fere Jam Perditorum Secundi Tertiique Saeculi Post Christum Natum Quae Supersunt. Accedunt Synodi, Et Epistolae Canonicae, Nicaeno Concilio Antiquiores. Editio Altera, Vol.I, Oxford 1846, S.3-44.

1878
GEBHARDT,O.v./HARNACK,A.: Barnabae Epistula. Graece et Latine. Papiae quae supersunt ... (Patrum Apostolicorum Opera, fasc.I, P.II, Ed.II), Leipzig 1878, S.87-104.

1884
PITRA,J.B.: Analecta Sacra Spicilegio Solesmenis.t.II. Patres Antenicaeni, Toscolano 1884, S.155-162.

1888
BOOR,C.de: Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes, TU 5,2, Leipzig 1888, S.165-184.

1894
MIGNE,J.-P.: a) S.Papias Hierapolitanus Episcopus. Notitia; b) S.Papiae Hierapolitani Episcopi Fragmenta, in: PG 5, Paris 1894, Sp.1251-1254.1255-1262.

1898
LIGHTFOOT,J.B.: The Apostolic Fathers. Edited and completed by J.R.Harmer, London [3]1898 (dasselbe Nachdr. Grand Rapids/ Michigan, 1970), S.515-535.

1905
PREUSCHEN,E.: Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen, Gießen [2]1905,

S.91-99.195-202.

1936
BUCCELLATO,M.: Papias di Hierapoli. Frammenti e testimonianze nel testo greco. Trad. e commento critico (Studi biblici 3), Mailand 1936.

1956
FUNK,F.X./BIHLMEYER,K.: Die Apostolischen Väter. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von K.Bihlmeyer. 2.Aufl. mit einem Nachtrag von W.Schneemelcher. Erster Teil (SQS II,1,1), Tübingen 1956, S.XLIV-XLVII.133-140.

1961
KLEIST,J.A.: The Didache, The Epistle of Barnabas, The Epistles an The Martyrdom of St.Polykarp, The Fragments of Papias, The Epistle to Diognetus (ACW 6), London 1961, S.105-124.

1967
SCHOEDEL,W.R.: The Apostolic Fathers. A new translation and commentary. V: Polycarp, Fragments of Papias, New York 1967, S.89-130.

II. Monographien, Aufsätze, Lexikonartikel

1832
SCHLEIERMACHER,D.F.: Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien, ThStKr 1832, S.735-768 (= Friedrich Schleiermacher's sämmtliche Werke, Erste Abtheilung. Zur Theologie. Bd.2, Berlin 1836, S.361-392).

1840
LÜTZELBERGER,E.C.J.: Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen, Leipzig 1840.

1843
KIENLEN,H.W.: Noch ein Wort über das Zeugniß des Papias für unser Markusevangelium, ThStKr 16,1843, S.423-429.

1856
GASS,W.: Art. Johannes Presbyter, in: RE[1] VI, Stuttgart/Hamburg 1856, S.763-767.

1866
ZAHN,TH.: Papias von Hierapolis, seine geschichtliche Stellung, sein Werk und sein Zeugniß über die Evangelien, ThStKr 39, 1866, S.649-696.

1867
OVERBECK,F.: Ueber zwei neue Ansichten von Zeugnissen des Papias für die Apostelgeschichte und das vierte Evangelium, ZWTh 10,1867, S.35-74.
ZAHN,TH.: Nachträgliche Bemerkungen zu dem Aufsatz über "Papias von Hierapolis", ThStKr 40,1867, S.539-542.

1868
RIGGENBACH,J.C.: Johannes der Apostel und der Presbyter, JDTh 1868, S.319-334.
STEITZ,G.E.: Des Papias von Hierapolis "Auslegung der Reden des Herrn" nach ihren Quellen und ihrem mutmaßlichen Charakter, ThStKr 41,1868, S.63-95.

1869
ZYRO,FERD.FR.: Neue Beleuchtung der Papiasstelle in der Kirchen-

geschichte des Eusebius III, 39, Darmstadt 1869.

1871
HOLTZMANN,H.: Art.Johannes, der Presbyter, in: Bibel-Lexikon. Realwörterbuch zum Handgebrauch für Geistliche und Gemeindeglieder (Hg. D.Schenkel) III, Leipzig 1871, S.352-360.

1872
HOLTZMANN,H.: Neuestes zur Jahannesfrage, Protestantische Kirchenzeitung 1872, S.14-64.
SCHOLTEN,J.H.: Der Apostel Johannes in Kleinasien. Historisch-kritische Untersuchung (nebst einer Nachschrift gegen Holtzmann und Hilgenfeld). Aus dem Holländischen übers. v. B.Spiegel, Berlin 1872.

1874
DONALDSON,J.: The Apostolic Fathers: A critical account of their genuine writings and of their doctrines, London 1874.
WEIFFENBACH,W.: Das Papiasfragment bei Eusebius H.E. III, 39, 3-4, Gießen 1874.

1875
HILGENFELD,A.: Papias von Hierapolis, ZWTh 18,1875, S.231-270.
LEIMBACH,C.L.: Das Papiasfragment. Exegetische Untersuchung des Fragmentes (Eusebius, Hist.eccl. III,39,3-4) und Kritik der gleichnamigen Schrift von Lic.Dr.Weiffenbach, Gotha 1875.
LIGHTFOOT,J.B.: Papias of Hierapolis, The Contemporary Review 25, 1875, S.377ff.828ff (= ders., Essays on the Work entitled Supernatural Religion. Reprinted from The Contemporary Review, London 1889, S.142-177.178-216).
LOMANN,A.D.: Het Getuigenis van Papias over Schrift en Overlevering, ThT 1875, S.125-154.
MARTENS,J.G.D.: Papias als Exegeet van Logia des Heeren, Amsterdam 1875.

1876
STRAATMAN,J.W.: Nog Eens het Papias-Fragment, ThT 1876, S.173-206.281-315.

1877
WEIFFENBACH,W.: Rückblick auf die neuesten Papias-Verhandlungen mit besonderer Beziehung auf Leimbach, JPTh 3,1877, S.323-379.406-468.

1878
WEIFFENBACH,W.: Die Papiasfragmente über Marcus und Matthäus eingehend exegetisch untersucht und kritisch gewürdigt, zugleich ein Beitrag zur synoptischen Frage, Berlin 1878.

1879
HILGENFELD,A.: Papias über Marcus und Matthäus, ZWTh 22,1879, S.1-18.
LÜDEMANN,H.: Zur Erklärung des Papiasfragmentes bei Euseb. Hist.eccl. III,39. § 3.4., JPTh 5,1879, S.365-384.537-576.

1880
HOLTZMANN,H.: Papias und Johannes, ZWTh 23,1880, S.64-77.

1884
WEIFFENBACH,W.: Replik auf die "Erklärung" des Herrn B.Weiss, JPTh 10,1884, S.320-325.

1885
JACOBSEN,A.: Die Evangelienkritik und die Papiasfragmente über Markus und Matthäus, JPTh 11,1885, S.167-173.

LIPSIUS,R.A.: Auch ein Votum zu den Papias-Fragmenten über Matthäus und Markus, JPTh 11,1885, S.174-176.

1886

HILGENFELD,A.: Papias von Hierapolis und die neueste Evangelienforschung, ZWTh 29,1886, S.257-291.

1889

ZAHN,TH.: Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Bd. I, T. 2, Erlangen/Leipzig 1889, S.798ff.840ff.939ff.

1892

ZAHN,TH.: Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Bd. II, T. 2, Erlangen/Leipzig 1892, S.790ff.

1893

HARNACK,A.: Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. T. I: Die Überlieferung und der Bestand, 1. Halbband, Leipzig 1893 (2. erweiterte Aufl. mit einem Vorwort von K.Aland 1958), S.65ff.

1895

ABBOTT,E.A.: The "Elders" of Papias, Exp. 1895, S.333-346.

1896

HAUSSLEITER,J.: Der kleinasiatische Presbyter Johannes vor der Kritik, ThLBl 17,1896, Sp.465-468.

1897

BICKELL,G.: Eine Papiashandschrift in Tirol, ZKTh 3,1897, S.799-803.

HARNACK,A.: Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. T. II: Die Chronologie, 1. Halbband, Leipzig 1897 (2. erweiterte Aufl. 1958), S.333ff.356ff.652f.656ff.

1898

BACON,B.W.: An Emedation of The Papias Fragment, JSBL 17,1898, S.176-183.

1899

HALL,E.H.: Papias and his contemporaries. A study of religious thought in the second century, Boston/New York 1899.

1900

EHRHARD,A.: Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884-1900, 1. Abt. Die vornicänische Literatur (StrThS 1), Freiburg 1900, S.111-116.

NESTLE,E.: Die Fünfteilung im Werk des Papias und im ersten Evangelium, ZNW 1,1900, S.252-254.

ZAHN,TH.: Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, Bd. VI, Leipzig 1900, S.109ff.

1901

CORSSEN,P.: Warum ist das 4. Evangelium für ein Werk des Apostels Johannes erklärt worden? I. Die Presbyter des Irenäus, ZNW 2,1901, S.202-227.

--: Die Töchter des Philippus, ZNW 2,1901, S.289-299.

HILGENFELD,A.: Die synoptische Zweiquellen-Theorie und Papias von Hierapolis, ZWTh 44,1901, S.151-156.

1902

CORSSEN,P.: Zu Euseb h.e. III,39 und II,15, ZNW 3,1902, S.242-246.

HARNACK,A.: Pseudopapianisches, ZNW 3,1902, S.159-166.

MOMMSEN,TH.: Papianisches, ZNW 3,1902, S.156-159.

1904

LEIMBACH,K.L.: Art. Papias, in: RE^3 XIV, Leipzig 1904, S.642-654.

SCHWARTZ,E.: Ueber den Tod der Söhne Zebedaei. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums (AGWG.PH, NF VII, Nr.5), Göttingen 1904 (= Nachdr. Nendeln/Göttingen 1970).

1905

CHAPMAN,J.: Le témoignage de Jean le Presbytre au sujet de S. Marc et de S. Luc, RBen 22,1905, S.357-376.

1907

BLASS,F.: Papias bei Eusebius, in: ders., Professor Harnack und die Schriften des Lukas. Papias bei Eusebius (BFChTh 11, 2. H.), S.45-55 = BFChTh 11,1907, S.195-205.

HARNACK,A.: Der Presbyter-Prediger des Irenäus (IV,27,1-32,1). Bruchstücke und Nachklänge der ältesten exegetisch-polemischen Homilien, in: Philotesia (FS P.Kleinert), Berlin 1907, S.1-37.

1910

SCHWARTZ,E.: Noch einmal der Tod der Söhne Zebedaei, ZNW 11, 1910, S.89-104.

1911

BACON,B.W.: Date and Habitat of the Elders of Papias, ZNW 12, 1911, S.176-187.

CHAPMAN,J.: John the Presbyter and the Fourth Gospel, Oxford 1911.

HATCH,W.H.P.: Über den Namen Papias, ZNW 12,1911, S.83.

1913

BARDENHEWER,O.: Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. I, Freiburg i.Br. ^{2}1913.

COLSON,F.H.: Τάξει in Papias, JThS 14,1913, S.62-69.

SIGWALT,CH.: Zu Eusebius 3,39,3.4., BZ 14,1913, S.280f.

WRIGHT,A.: Τάξει in Papias, JThS 14,1913, S.298-300.

1914

HARNACK,A.: Zu "Larfeld, Prof.Dr.Wilhelm: Die beiden Johannes von Ephesus", ThLZ 39,1914, Sp.326f.

LARFELD,W.: Die beiden Johannes von Ephesus, der Apostel und der Presbyter, der Lehrer und der Schüler - Ein Beitrag zur Erklärung des Papiasfragmentes bei Eusebius, Kg 3,39,3.4., München 1914.

1915

BELSER: Das Papiasfragment bei Eusebius KG. 3,39,3.4., ThQ 97, 1915, S.161-184.

1916

ERBES,C.: Der Jünger, welchen Jesus lieb hatte, ZKG 36,1916, S.283-318.

1918

BINDLEY: Let Papias speak for himself, Exp. 1918, S.318-320.

1921

RIGGENBACH,E.: Neue Materialien zur Beleuchtung des Papiaszeugnisses über den Märtyrertod des Johannes, NKZ 32,1921, S.692-696.

1922

BACON,B.W.: Marcion, Papias and 'the Elders', JThS 23,1922, S.134-160.

LARFELD,W.: Ein verhängnisvoller Schreibfehler bei Eusebius, BNGJ 3,1922, S.282-285.

--: Das Zeugnis des Papias über die beiden Johannes von Ephesus,

NKZ 33,1922, S.490-512.
LAWLOR,H.J.: Eusebius on Papias, Her. 43,1922, S.167-222.
WEICHSELGARTNER,J.: Das Papiasfragment bei Eusebius Hist.eccl. 3,39,3-4 und die Papianischen Presbyter, Diss. masch. München 1922.

1924
HENNECKE,E.: Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen ²1924, S.129f.

1925
DONOVAN,J.: Earliest Witness of the First Two Gospels, IER 25, 1925, S.237-244.
--: Earlist Witness of The First Two Gospels II.III, IER 26, 1925, S.9-19.145-156.

1927
SYKUTRIS,J.: Eines neues Papiaszitat, ZNW 26,1927, S.210-212.

1928
GOETZ,G.: Papias von Hierapolis oder der Glottograph?, ZNW 27, 1928, S.348.

1930
AMBROGGI,P.de: Appunti sulla questione di Giovanni presbitero presso Papia, ScC 16,1930, S.374-376.
BACON,B.W.: Adhuc in corpore constituto,HThR 23,1930, S.305ff.
DIBELIUS,M.: Art. Papias, in: RGG² IV, Tübingen 1930, Sp.892f.
LOOFS,F.: Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus, TU 46,2, Leipzig 1930, bes. S.310-338.
VANUTELLI,P.: De presbytero Joanne apud Papiam, ScC 16,1930, S.366-374.

1931
AMBROGGI,P.de: Giovanni Apostolo e Giovanni presbitero, una persona o due, ScC 5,1931, S.389-396.
BARDY,G.: Art. Papias d'Hierapolis, in: DThC XI, Paris 1931, Sp.1944-1947.
DONOVAN,J.: The Papias Presbyteri Puzzle, IER 37,1931, S.124-137.
--: The Papias Tradition and the Ephesian Legend, IER 38,1931, S.482-500.
FRÖVIG,D.A.: Das Matthäusevangelium und die aramäische Matthäusschrift des Papias. Ist die Zweiquellentheorie in bezug auf Matthäus haltbar?, NKZ 42,1931, S.344-376.
LAMBOT,D.C.: Les Presbytres et L'"Exegesis" de Papias, RBen 43, 1931, S.116-123.

1932
DIX,G.: The Use and Abuse of Papias on the Fourth Gospel, Theol. 1932, S.8-20.

1933
BARTLET,V.: Papias's "Exposition": Its Date and Contens, in: Amicitiae Corolla. A Volume of Essays presented to J.R.Harris, D. Litt. on the Ocasion for his 80. Birthday (Hg. H.G.Wood), London 1933, S.15-44.
VANUTELLI,P.: De presbytero Ioanne apud Papiam, Rom 1933.

1935
HOMMES,N.J.: Het Testimoniaboek - Studien over O.T. Citaten in het N.T. en bij de Patres, met critische Beschouwingen over de Theorien van J.Rendel Harris en D.Plooy, Diss. Amsterdam 1935, S.230ff.

VANUTELLI,P.: (Presbyter Johannes), ScC 1935, S.202-209.
--: De argumentis externis de Matthaeo et Marco apud Papiam, Synoptica I,1935, S.XII-XXX.

1936

GAECHTER,P.: Die Dolmetscher der Apostel, ZKTh 60,1936, S.161-187.

1939

VACCARI: Un preteso scritto perduto di Papias, Bibl. 1939, S.413f.

1940

PERELLA,G.: Giovanni l'anziano, DT(P) 1940, S.47-56.

1944

GRY,L.: Papias de belles promesses messianiques, VivPen 3, 1944, S.113-124.

1945

KLEIST,J.A.: Rereading the Papias Fragment on St.Mark, St.Louis Univ. Studies, Series A. Vol I, No. 1,1945, S.1-17.

1946

GRY,L.: Hénoch X,19 et les belles promesses de Papias, RB 53, 1946, S.197-206.

1947

GUTWENGER,E.: Papias - eine chronologische Studie, ZKTh 69, 1947, S.385-416.

1949

WOTKE,F.: Art. Papias 2), in: RECA XVIII,3, Stuttgart 1949, Sp.966-976.

1950

QUASTEN,J.: Patrology, Vol. I, Utrecht/Brussels 1950, S.82-85.

1952

BLIGH,J.F.: The prologue of Papias, TS 13,1952, S.234-240.

1955

HEARD,R.: 1.) The AΠOMNHMONEYMATA in Papias, Justin und Irenaeus. 2.) Papias' Quotations from the New Testament, NTS 1, 1954/55, S.122-129.130-134.
QUASTEN,J.: Initiation aux Pères de l'Église. 2., Paris 1955, S.96-99.

1956

ANNAND,R.: Papias and the Four Gospels, SJTh 9,1956, S.46-62.
RIGG,H.A.: Papias on Mark, NT 1,1956, S.161-183.

1958

MUNCK,J.: Presbytere og Herrendisciple hos Papias. Exegetiske bemaerkninger til Eus. h.e. 3,39, SEÅ 22/23,1957/58, S.172-190.

1959

DEMETROPULOS,P.CH.: He Paradosis Papiu kai ho syngrapheus tes apokalypseos tu Ioannu, (griech.) Athen 1959.
LOHSE,B.: Art. Papias, in: EKL III, Göttingen 1959, Sp.31.
MUNCK,J.: Presbyters and disciples of the Lord in Papias. Exegetic comments on Eusebius, Ecclesiastical History, III, 39, HThR 52,1959, S.223-243.

1960

JOURJON,M.: Art. Papias, in: DBS VI, Paris 1960, Sp.1104-1109.
KÜRZINGER,J.: Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Mat-

thäusevangeliums, BZ NF 4,1960, S.19-38.
MULLINS,T.Y.: Papias on Mark's Gospel, VigChr 14,1960, S.216-224.

1961
BAMMEL,E.: Art. Papias, in: RGG^3 V, Tübingen 1961, Sp.47f.
BEYSCHLAG,K.: Herkunft und Eigenart der Papiasfragmente, StPatr 4 (= TU 79), Berlin 1961, S.268-280.

1962
MUNCK,J.: Die Tradition über das Matthäusevangelium bei Papias, in: Neotestamentica et Patristica (FS O.Cullmann), Leiden 1962, S.249-260.

1963
KÜRZINGER,J.: Art. Papias v. Hierapolis, in: LThK^2 VIII, Freiburg 1963, Sp.34-36.
STAUFFER,E.: Der Methurgeman des Petrus, in: Neutestamentliche Aufsätze (FS J.Schmid; Hg. J.Blinzler/O.Kuss/F.Mußner), Regensburg 1963, S.283-293.
UNNIK,W.C.van: Zur Papias-Notiz über Markus (Eusebius H.E. III 39,15), ZNW 54,1963, S.276f.

1965
GRYSON,R.: A propos du témoignage de Papias sur Matthieu. Le sens du mot λόγιον chez les pères du second siècle, EThL 1965, S.530-547.

1966
KRAFT,H.: Kirchenväterlexikon, München 1966, S.406f.

1967
WALLS,A.F.: Papias and oral tradition, VigChr 21,1967, S.137-140.

1968
TORRIS,J.: Papias et l'authenticité des évangiles, Bulletin E.Renan 1968, S.4f.

1969
GIORDANO,O.: I Commentari di Papia di Ierapoli, Orph. 16,1969, S.25-71.

1970
SOLAGES,B.de: Le témoignage de Papias, BLE 71,1970, S.3-14.

1971
SNELL,A.: Josef Kürzinger on Papias, Colloquium 4,1971, S.105-109.

1974
GRANT,R.M.: Papias in Eusebius' Church History, in: Mélanges d'histoire des religions offert à H.-Ch.Puech, Paris 1974, S.209-214.
NIELSEN,CH.M.: Papias: Polemicist against whom?, TS 1974, S.529-535.
PAPADOPOULOS,S.: The Presbyters and the tradition of Papias (neugriechisch), Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν 1974, S.218-229.
PERUMALIL,A.C.: Papias, ET 85,1974, S.361-366.

1975
VIELHAUER,PH.: Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin/New York 1975 (Nachdr. 1978), S.757-765.

1976
DEEKS,D.G.: Papias revisited, ET 1976, S.296-300.324-329.

1977
KÜRZINGER,J.: Die Aussage des Papias von Hierapolis zur literarischen Form des Markusevangeliums, BZ NF 21,1977, S.245-264.

1978
ALTANER,B./STUIBER,A.: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg/Basel/Wien [8]1978, S.52f.552.

1979
JONGE,H.J.de: BOTPYC BOHCEI. The Age of Kronos and the Millennium in Papias of Hierapolis, in: M.J.Vermasern (Hg.), Studies in Hellenistic Religion (EPRO 78), Leiden 1979, S.37-49.
KÜRZINGER,J.: Papias von Hierapolis: Zu Titel und Art seines Werkes, BZ NF 23,1979, S.172-186.

1980
DELCLAUX,A.: Deux témoignages de Papias sur la composition de Marc?, NTS 27,1980/81, S.401-411.
PERUMALIL,A.C.: Are not Papias and Irenaeus competent to report on the Gospels?, ET 91,1980, S.332-337.

1981
SIEGERT,F.: Unbeachtete Papiaszitate bei armenischen Schriftstellern, NTS 27,1981, S.605-614.

B) SONSTIGE LITERATUR

I. Textausgaben und Übersetzungen

a) AT und NT

Novum Testamentum Graece cum apparato critico curavit Eberhard Nestle novis curis elaboraverunt Erwin Nestle et Kurt Aland, Stuttgart [25]1963.
Novum Testamentum Graece ... apparatum criticum recensierunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Instituto studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia), Stuttgart [26]1979.
Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, 2 Bde., Hg. A.Rahlfs, Stuttgart 1935.
Synopsis quattuor Evangeliorum locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit Kurt Aland, Stuttgart [8]1973.

b) Apokryphen

Acta Apostolorum Apocrypha I (Hg. R.A.Lipsius),1891, Nachdr. Darmstadt 1959; II,1.II,2 (Hg. M.Bonnet),1898, Nachdr. Darmstadt 1959.
HENNECKE,E./SCHNEEMELCHER,W. (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen, I. Bd.: Evangelien, Tübingen [4]1968; II. Bd.: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen [4]1971.
KAUTZSCH,E. (Hg.): Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2. Bd.: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1900 (= Darmstadt [4]1975).
RESCH,A.: Agrapha. Außerkanonische Schriftfragmente gesammelt und untersucht (TU 15,3.4), Leipzig [2]1906.
RIESSLER,P.: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Tü-

bingen 1928 (= Heidelberg ²1966).

c) Alte Kirche

ACHELIS,H.: Hippolyt's Kleinere Exegetische und Homiletische Schriften, in: G.N.Bonwetsch/H.Achelis, Hippolytus Werke, Erster Band, GCS 1, Leipzig 1897.
BONWETSCH,G.N.: Hippolyt's Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente des Kommentars zum Hohenlied, in: G.N.Bonwetsch/ H.Achelis, Hippolytus Werke, Erster Band, GCS 1, Leipzig 1897.
BONWETSCH,N.: Texte zur Geschichte des Montanismus (KlT 129), Bonn 1914.
BUNEMANN/FRITSCHE,O.F./LE NOURRY,N.: Lucii Caecilii Firmiani Lactantii Opera Omnia, t.I, PL 6, Paris 1844.
CORDERIUS,B.: S.Dionysii Areopagitae Opera Omnia quae exstant et commentarii quibus illustrantur, t.II, PG 4, Paris 1889.
CRAMER,J.A.: Catena in Acta SS. Apostolorum e Cod.Nov.Coll. descripsit et nunc primum edidit adjecta Lectionis Varietate e Cod.Coislin. (CGPNT, ed. J.A.Cramer, t.III), Oxford 1838.
--: Catena in Evangelia S.Matthaei et S.Marci, ad fidem Codd. MSS. (CGPNT, ed. J.A.Cramer, t.I), Oxford 1840.
DINDORF,L.: Chronicon Paschale. Amundo condito ad Heraclii Imp. Annum XX, PG 92, Nachdr. Turnholt o.J.
DINDORF,W.: Eusebii Caesariensi Opera, Vol. IV. Historiae Ecclesiasticae Libri I-X, Leipzig 1871.1890.
FISCHER,J.A.: Die Apostolischen Väter (Schriften d. Urchristemtums I), Darmstadt 1959.
HAEUSER,PH.: Des heiligen Philosophen und Martyrs Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen (BKV² 33), Kempten/ München 1917.
HARTL,A./KNAPPITSCH,A.: Des Luc.Cael.Firm.Lactantius Schriften. Von den Todesarten der Verfolger. Vom Zorne Gottes. Auszug aus den Göttlichen Unterweisungen. Gottes Schöpfung (BKV² 36), Kempten/München 1919.
HARVEY,W.W.: Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus haereses, t.I.II, Cambridge 1857.
HILBERG,I.: Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, P.II: Epistula LXXI-CXX, CSEL 55, Wien/Leipzig 1912; Nachdr. New York/London 1961.
HOLL,K.: Epiphanius (Ancoratus und Panarion). Erster Band. Ancoratus und Panarion haer. 1-33, GCS 25, Leipzig 1915.
--: Dasselbe. Zweiter Band. Panarion haer. 34-64, GCS 31, Leipzig 1922.
--: Dasselbe. Dritter Band. Panarion haer. 65-80. De Fide, GCS 37, Leipzig 1933.
KELLNER,K.A.H.: Tertulians sämtliche Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt, 2. Bd.: Die dogmatischen und polemischen Schriften, Köln 1882.
KLEBBA,E.: Des Heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien. Buch IV-V (BKV² 4), Kempten/München 1912.
KLOSTERMANN,E.: Origenes Werke. 10.Bd. Orignes Matthäuserklärung I. Die griechisch erhaltenen Tomoi ... unter Mitwirkung von E.Benz, GCS 40, Leipzig 1935.
KRAFT,H. (Hg.): Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte. Herausgegeben und eingeleitet von H.Kraft. Übersetzung von Ph. Haeuser (Kempten 1932), neu durchgesehen von H.A.Gärtner, München 1967.
KROYMANN,E.: Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, P.III, CSEL 47, Wien/Leipzig 1906.

KRÜGER,G.: Ausgewählte Märtyrerakten. Neubearbeitung der Knopfschen Ausgabe (Hg. G.Ruhbach; SQS NF 3), Tübingen [4]1965.
LIETZMANN,H.: Die Didache. Mit kritischem Apparat (KlT 6), Berlin [6]1962.
MARAN,P.: S.P.N.Iustini Philosophi et Martyris Opera quae exstant omnia necnon Tatiani, Hermiae, Athenagorae et S.Thephilia quae supersunt, t.I, PG 6, Paris 1857.
MASSUET,D.R.: Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis et Martyris Detectionis et Eversionis falso cognominate Agnitionis/seu/ Contra Haereses Libri Quinque, PG 7,2, Paris 1857.
MIGNE,J.-P.: S.P.N.Anastasii, cognomento Sinaitae, Patriarchae Antiochenii Opera Omnia, t.I, PG 89, Paris 1865.
--: Photii, Constantinopolitani Patriarchae, Opera Omnia, PG 102, Turnholt o.J.
--: Photii, Constantinopolitani Patriarchae, Opera Omnia, PG 103, Nachdr. Turnholt o.J.
--: S.P.N.Andreae, Caesareae Cappadociae Archiepiscopi et Arethae, Discipuli eius et Successoris, Opera Omnia, t.I, PG 106, Paris 1863.
--: Euthymii Zigabeni Opera quae reperiri potuerunt omnia, t.II, PG 129, Paris 1864.
--: Oecumenii, Triccae in Thessalia Episcopi, Opera Omnia, t.I, PG 118, Paris 1893.
MURALTO,E.de: Chronicon Breve quod ex variis chronographie et expositoribus decerpsit concinnavitque Georgius Monachus cognomine Hamartolus, PG 110, Paris 1863.
RAUSCHEN,G./JULIUS,K./KUKULA,R.C./EBERHARD,A.: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten. Aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt, I. Bd. (BKV[2] 12), Kempten/München 1913.
REUSS,J.: Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben (TU 61), Berlin 1957.
RICHARDSON,E.C.: Hieronymus liber de viris inlustribus - Gennadius liber de viris inlustribus (TU 14,1), Leipzig 1896.
ROUSSEAU,A.: Irénée de Lyon. Contre les hérésies, livre V, t.II, SC 153, Paris 1969.
RUBEIS,Fr.J.F.M.B.de: Theophylacti Bulgariae Archiepiscopi Opera quae reperiri potuerunt omnia, t.I, PG 123, Paris 1864.
--: Theophylacti, Bulgariae Archiepiscopi Opera quae reperiri potuerunt omnia, t.III, PG 125, Paris 1864.
SCHOENE,A.: Eusebi Chronicorum Libri Duo, Liber Prior 1875, Nachdr. Dublin/Zürich 1967; Bd. II: Eusebi Chronicorum Canonum quae supersunt, 1866, Nachdr. Dublin/Zürich 1967.
SCHWARTZ,E./MOMMSEN,TH.: Eusebius Werke, 2. Bd. Die Kirchengeschichte. Die lateinische Übersetzung des Rufinus. 1. Teil. die Bücher I-V, GCS 9, Leipzig 1903.
SCHWARTZ,E.: Eusebius Kirchengeschichte. Kleine Ausgabe, Berlin [5]1955 (= Nachdr. der 2. Aufl.).
SCHWEGLER,A.: Eusebii Pamphili Historiae Ecclesiasticae Libri X, Tübingen 1852.
STÄHLIN,O.: Clemens Alexandrinus. 3. Bd. Stromata Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto-Eclogae Propheticae. Quis dives salvetur - Fragmente, GCS 17, Berlin [2]1970 (Hg. L.Früchtel).
STIEREN,A.: Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Detectionis et Eversionis falso cognominatae Agnitionis/seu/Contrag Omnes Haereses Libri Quinque. Accedunt et Irenaei et Gnosticorum Fragmenta, t.I, Leipzig 1853.
VALLARSIUS/MAFFAEIUS: Sancti Eusebi Hieronymi Stridonensis Presbyteri Opera Omnia, t.I, PL 22, Paris 1854.

--: Sancti Eusebi Hieronymi Stridonensis Presbyteri Opera Omnia, t.II, PL 23, Paris 1883.

d) Renaissance

Die Schedelsche Weltchronik. Nachwort von R.Pörtner (Die Bibliophilen Taschenbücher), Faksimile-Nachdr. Dortmund 1978.

II. Hilfsmittel

BAUER,W.: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin [5]1958, Nachdr. 1971.

BLASS,F./DEBRUNNER,A./REHKOPF,F.: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen [14]1976.

KRAFT,H.: Clavis Patrum Apostolicorum. Catalogum Vocum in libris Patrum qui dicuntur Apostolici non raro occurentium. adiuvante Ursula Früchtel congessit contulit conscripsit Henricus Kraft, München 1963.

LANGENSCHEIDTS Handwörterbuch Lateinisch-Deutsch, bearb. von E.Pertsch auf der Grundlage des Menge-Güthling, Berlin/München [5]1979.

MENGE-GÜTHLING: Griechisch-deutsches und deutsch-griechisches Hand- und Schulwörterbuch, T.I: Griechisch-deutsch von H.Menge, Berlin [9]1913.

MOULTON,W.F./GEDEN,A.S.: A. Concordance to the Greek Testament. Fourth Edition revised by H.K.Moulton, Edingburgh 1963, Nachdr. 1975.

III. Monographien, Kommentare, Aufsätze, Lexikonartikel

Aland,K.: Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie, in: ders., Kirchengeschichtliche Entwürfe I, Gütersloh 1960, S.105-148.

--: Augustin und der Montanismus, in: ders., Kirchengeschichtliche Entwürfe I, Gütersloh 1960, S.149-164.

--: Art. Montanismus, in: RGG[3] IV, Tübingen 1960, Sp.1117f.

--: Noch einmal: Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte, in: Pietas (FS B.Kötting; hg. von E.Dassmann/K.S.Frank; JAC.E 8), Münster 1980, S.121-139.

ALY,W.: Art. Papias 5), in: RECA XVIII,3, Stuttgart 1949, Sp.977.

ANDRESEN,C.: Geschichte des Christentums I. Von den Anfängen bis zur Hochscholastik (ThW 6), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1975.

BACON,B.W.: The Anti-Marcionite Prologue to John, JBL 49,1930, S.43ff.

--: Studies in Matthew, New York 1930.

BALZ,H.: Die Johannesbriefe, in: H.Balz/W.Schrage, Die katholischen Briefe (NTD 10), Göttingen 1973, S.150-216.

BARNES,A.S.: Suggestions on the origin of the Gospel according to St.Matthew, JThS 6,1905, S.187-203.

BARRETT,C.K.: The Gospel according to St.John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text, London 1955.

BARTSCH,H.-W.: Art. Ignatius von Antiochien, in: RGG[3] III, Tübingen 1959, Sp.665-667.

BAUER,J.B.: Das Verständnis der Tradition in der Patristik, Kairos 20,1978, S.193-208.

BAUER,W.: Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen [3]1933.

--: Art. Chiliasmus, in: RAC II, Stuttgart 1954, Sp.1073-1078.
--: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Zweite, durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag, hg. von G.Strecker (BHTh 10), Tübingen 1964.
BAUR,F.C.: Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre, Stuttgart 1845; dasselbe, Erster Theil (Hg. E.Zeller), ^{2}1866.
--: Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Leipzig ^{3}1867.
BECKER,J.: Pseudonymität der Johannesapokalypse und Verfasserfrage, BZ NF 13,1969, S.101f.
BECKER,U.: Jesus und die Ehebrecherin. Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh 7,53-8,11 (BZNW 28), Berlin 1963.
BEHM,J.: Art. ἑρμηνεύω κτλ., in: ThWNT II, S.659-662.
BENOIT,P.: La mort de Judas, in: Synoptische Studien, A.Wikenhauser dargebracht (Hg. J.Schmid/A.Vögtle), München 1953, S.1-19.
--: Réflexions sur la "Formgeschichtliche Methode", RB 53,1946, S.481ff (deutsch in: ders., Exegese und Theologie, Düsseldorf 1965, S.23ff).
BERGMEIER,R.: Zum Verfasserproblem des II. und III. Johannesbriefes, ZNW 57,1966, S.93-100.
BEYSCHLAG,K.: Clemens Romanus und der Frühkatholizismus (BTHh 35), Tübingen 1966.
--: Simon Magus und die christliche Gnosis (WUNT 16), Tübingen 1974.
BLAIR,E.P.: Jesus in the Gospel of Matthew, 1960.
BLEEK,F.: Einleitung in die Heilige Schrift. T.2: Einleitung in das Neue Testament. 4. Aufl. besorgt von W.Mangold, Berlin 1886.
BLINZLER,J.: Johannes und die Synoptiker. Ein Forschungsbericht (SBS 5), Stuttgart 1965.
BOLL,F.: Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse (ΣΤΟΙΧΕΙΑ 1), Leipzig/Berlin 1914 (= Nachdr. Amsterdam 1967).
BONWETSCH,G.N.: Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, Nachdr. Hildesheim 1972.
BORNKAMM,G.: Die Häresie des Kolosserbriefes, in: ders., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien (GAufs I; BEvTh 16), München 1952, S.139-156 (= ThLZ 1948, Sp.11ff).
--: Art. Evangelien, synoptische, in: RGG^{3} II, Tübingen 1958, Sp.753-766.
--: Art. πρέσβυς, πρεσβύτερος κτλ., in: ThWNT VI, S.651-683.
BORNKAMM,G./BARTH,G./HELD,H.J.: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), Neukirchen-Vluyn 1960.
BOUSSET,W.: Die Offenbarung Johannis (KEK XVI), Göttingen ^{2}1906 (= Nachdr. 1966).
--: Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (FRLANT NF 6), Göttingen 1915.
--: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HNT 21); hg. von H.Greßmann, Tübingen ^{3}1926.
BRAUN,F.-M.: Jean, le thélogien, et son évangile dans l'église ancienne (EtB), Paris 1959.
BRIGGS,R.C.: Contemporary Study of the Johannine Epistles, RExp 67,1970, S.411-422.
BROX,N.: Nikolaos und die Nikolaiten, VigChr 19,1965, S.23-30.
--: Zur pseudepigraphischen Rahmung des ersten Petrusbriefes, BZ NF 19,1975, S.78-96.
--: Tendenz und Pseudepigraphie im ersten Petrusbrief, Kairos 20,1978, S.110-120.

--: Der erste Petrusbrief in der literarischen Tradition des Urchristentums, Kairos 20,1978, S.182-192.
--: Der erste Petrusbrief (EKK XXI), Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1979.
BÜCHSEL,F.: Art. ἡγέομαι κτλ., in: ThWNT II, S.909-911.
BULTMANN,R.: Art. Johannesevangelium, in: RGG³ III, Tübingen 1959, Sp.840-850.
--: Die drei Johannesbriefe (KEK XIV⁷), Göttingen 1967.
--: Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium, in: ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ (FS H.Gunkel II; FRLANT NF 19), Göttingen 1923, S.3-26 (= ders., Exegetica, Hg. E.Dinkler, Tübingen 1967, S.10-35).
--: Die Bedeutung der neuerschlossenen mandänischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, ZNW 24,1925, S.100-146 (= ders., Exegetica, Hg. E.Dinkler, Tübingen 1967, S.55-104).
--: Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen ⁸1970.
--: Das Evangelium des Johannes (KEK II), Göttingen ²⁰1978 (= Nachdr. der 10. Aufl. von 1941).

CAMELOT,P.TH.: Art. Eirenaios v. Lyon, in: LThK² III, Freiburg 1959, Sp.773-775.
CAMPENHAUSEN,H.(Frh.)v.: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BHTh 14), Tübingen 1953.
--: Art. Polykarp, in: RGG³ V, Tübingen 1961, Sp.448-449.
--: Die Entstehung der christlichen Bibel (BHTh 39), Tübingen 1968.
--: Zur Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53-8,11), in: ders., Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1979, S.182-196 (= ZNW 68,1977, S.164-175).
CHARLES,R.H.: A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St.John with Introduction, Notes and Indices, also the Greek Text and English Translation (ICC), 2 Bde., Edinburgh 1920 (= Nachdr. 1970/71).
CHARLESWORTH,J.H.: The manuscripts of St.Catherine's Monastery, BA 43,1980, S.26-34.
COENEN,L.: Art. Presbyter, in: L.Coenen/E.Beyreuther/H.Bietenhard (Hg.) TBLNT II/2, Wuppertal 1971, S.1009-1016.
CONYBEARE,F.C.: Aristion, The Author of the Last Twelve Verses of Mark, Exp. 3,1893, S.241ff.
--: On the Last Twelve Verses of St.Mark's Gospel, Exp. 5,1895, S.401ff.
CONZELMANN,H.: "Was von Anfang war", in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann (BZNW 21), Berlin ²1957, S.194-201.
--: Der erste Brief an die Korinther (KEK V), Göttingen 1969.
--: Die Apostelgeschichte (HNT 7), Tübingen ²1972.
--: Der Brief an die Epheser, in: J.Becker/H.Conzelmann/G.Friedrich, Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon (NTD 8), Göttingen 1976.
--: Geschichte des Urchristentums (GNT 5), Göttingen 1976.
CULLMANN,O.: Petrus. Jünger - Apostel - Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem, Zürich 1952.
--: Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums, in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925-1962 (Hg. K.Fröhlich), Tübingen 1966, S.176-186.
--: Der eschatologische Charakter des Missionsauftrags und des apostolischen Selbstbewußtseins bei Paulus, in: ders., Vorträge und

Aufsätze 1925-1962 (Hg. K.Fröhlich), Tübingen 1966, S.305-336.

DAUTZENBERG,G.: Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief (BWANT 104), Stuttgart 1975.

DAVIES,W.D.: Die Bergpredigt. Exegetische Untersuchung ihrer jüdischen und frühchristlichen Elemente, München 1970.

DEISSMANN,A.: Licht vom Osten, Tübingen ^{4}1923.

DELLING,G.: Art. Johannes, der Apostel, in: RGG^{3} III, Tübingen 1959, Sp.803f.

DIBELIUS,M.: Art. Johannesbriefe, in: RGG^{2} III, Tübingen 1929, Sp.346-349.

--: Art. Johannesevangelium, in: RGG^{2} III, Tübingen 1929, Sp.349-363.

--: An die Thessalonicher I.II. An die Philipper (HNT 11), Tübingen ^{3}1937.

--: An die Kolosser Epheser An Philemon (HNT 12), Tübingen ^{3}1953 (Hg. H.Greeven).

--: Die Formgeschichte des Evangeliums (Hg. G.Bornkamm), Tübingen ^{3}1959.

--: Der Brief des Jakobus (KEK XV, Hg. H.Greeven), Göttingen ^{11}1964.

--: Die Pastoralbriefe (HNT 13, Hg. H.Conzelmann), Tübingen ^{4}1966.

DONOVAN,J.: The Logia in Ancient and Recent Literature, Cambridge 1924.

DUNGAN,D.L.: Reactionary Trends in the Gospel producing Activity of the Early Church: Marcion, Tatian, Mark; in: L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction (Hg. M.Sabbe), BThL 34 (Louvain), S.179-202.

ELLIOTT,J.H.: Peter, Silvanus and Mark in 1 Peter and Acts. Sociological-Exegetical Perspectives on a Petrine Group in Rome, in: Wort in der Zeit (FG K.H.Rengstorf; Hg. W.Haubeck/ M.Bachmann), Leiden 1980, S.250-267.

ENSSLIN,W.: Art. Papias 3), in: RECA XVIII,3, Stuttgart 1949, Sp.976.

ERBES,C.: Der Apostel Johannes und der Jünger, welcher an der Brust des Herrn lag, ZKG 33,1912, S.159-239.

EWALD,H.: Geschichte des Volkes Israel VII. Geschichte der Ausgänge des Volkes Israel und des nachapostolischen Zeitalters, Göttingen 1859, ^{2}1868.

FINGERLE,A.: Art. Papias, it. Lexikograph, in: LThK^{2} VIII, Freiburg 1963, Sp.36.

FIORENZA,E.: Die tausendjährige Herrschaft der Auferstandenen (Apk 20,4-6), BiLe 13,1972, S.107-124.

FIORENZA,E.S.: Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation, JBL 92,1973, S.565-581.

FISCHER,J.A.: Die ältesten Ausgaben der Patres Apostolici. Ein Beitrag zu Begriff und Begrenzung der Apostolischen Väter, HJ 94,1974, S.157-190.

FISCHER,K.M.: Tendenz und Absicht des Epheserbriefes (FRLANT 111), Göttingen 1973.

FRANZEN,A.: Art. Priscillianismus, in: LThK^{2} VIII, Freiburg 1963, Sp.769-771.

FRIEDRICH,G.: Art. προφήτης κτλ. D-E, in: ThWNT VI, S.829-863.

FUNK,R.W.: The Form and Structure of II and III John, JBL 86, 1967, S.424-430.

GILG,A.: Die Petrusfrage im Lichte der neuesten Forschungen, ThZ 11,1955, S.185-206.
GNILKA,J.: Der Epheserbrief (HThK X,2), Freiburg/Basel/Wien 1971.
--: Das Evangelium nach Markus, 1. Teilband. Mk 1-8,26 (EKK II,1), Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1978; 2. Teilband. Mk 8,27-16,20, Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1979.
--: Der Kolosserbrief (HThK X/1), Freiburg/Basel/Wien 1980.
GODET,F.: Einleitung in das Neue Testament. Spezielle Einleitung, 2. Bd.: Die Evangelien und die Apostelgeschichte, 1. Abt.: Die drei ersten Evangelien, dt. bearb. von E.Reineck, Hannover 1905.
GÖGLER,R.: Art. Hippolytos v. Rom, in: LThK² V, Freiburg 1960, Sp.378-380.
GOGUEL,M.: Jesus et les origines du christianisme. 3.) L'Église primitive, Paris 1947.
GOPPELT,L.: Der erste Petrusbrief (KEK XII/1), Göttingen 1978 (Hg. F.Hahn).
GRANT,F.C.: The Earliest Gospel, New York 1943.
GRANT,R.M.: The Fourth Gospel and the Church, HThR 35,1942, S.95-116.
GRAU,R.F.: Entwicklungsgeschichte des Neutestamentlichen Schrifttums. In drei Büchern (in einem Bd.), Gütersloh 1871.
GRUNDMANN,W.: Das Evangelium nach Markus (ThHK II), Berlin ⁵1971.
--: Das Evangelium nach Matthäus (ThHK I), Berlin ²1971.
GUERIKE,H.E.FERD.: Die Hypothese von dem Presbyter Johannes als Verfasser der Offenbarung. Ein Beitrag zur Vertheidigung der Authentie der Offenbarung des Apostels Johannes (Fortgesetzte Beiträge zur historisch kritischen Einleitung ins Neue Testament von H.E.Ferd.Guerike, 1. Lfg.), Halle 1831.

HADORN,W.: Die Offenbarung des Johannes (ThHK 18), Leipzig 1928.
HAENCHEN,E.: Neuere Literatur zu den Johannesbriefen, ThR NF 26, 1960, S.1-43.267-291.
--: Die Apostelgeschichte (KEK III), Göttingen ⁵1965.
--: Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markusevangeliums und der kanonischen Parallelen, Berlin 1966.
HAMEL,A.: Die Kirche bei Hippolyt von Rom (BFChTh, 2.R., Bd. 49), Gütersloh 1951.
HARNACK,A.: Über den dritten Johannesbrief, TU 15,3b, Leipzig 1897.
--: Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes I (TU 42,3), Leipzig 1918; II (TU 42,4), Leipzig 1919.
--: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche (TU 45), Leipzig 1921, ²1924.
--: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2 Bde., Leipzig ⁴1924.
HARRIS,J.R.: Testimonies I.II. With the assistance of V.Burch, Cambridge 1916/1920.
HAUCK,A.: Art. Apostolische Väter,: RE³ I, Leipzig 1896, S.741.
HAWKINS,J.C.: Horae synopticae, Oxford 1897, ²1909.
HEISE,J.: Bleiben. Menein in den Johanneischen Schriften (HUTh 8), Tübingen 1967.
HEUSSI,K.: Die römische Petrustradition in kritischer Sicht, Tübingen 1955.
--: Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen ¹⁴1976.
HILGENFELD,A.: Ketzergeschichte des Urchristentums. Urkundlich

dargestellt, 1884, Nachdr. Darmstadt 1963.

HILL,D.: Prophecy and Prophets in the Revelation of St.John, NTS 18,1971/72, S.401-418.

HIRSCH,E.: Studien zum vierten Evangelium (BHTh 11), Tübingen 1936.

HOFFMANN,P.: Studien zur Theologie der Logienquelle (NTA NF 8), Münster ²1975.

HOLL,K.: Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, in: ders., Gesammelte Aufsätze II (Der Osten), Tübingen 1928, S.44-67 (= Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1921, S.920-947).

--: Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius, in: ders., Gesammelte Aufsätze II (Der Osten), Tübingen 1928, S.204-224 (= FG A.Jülicher, 1927, S.159-189).

HOLTZ,T.: Besprechung von A.Satake, Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse, ThLZ 93,1968, Sp.262-264.

HOLTZMANN,H.J.: Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter, Leipzig 1863.

HUMANN,C./CICHORIUS,C./JUDEICH,W./WINTER,F.: Altertümer von Hierapolis (Jahrbuch des Kaiserl.Deutsch.Archäol.Institutes, 4. ErgH.), Berlin 1898.

HUNZINGER,C.-H.: Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des 1. Petrusbriefes, in: Gottes Wort und Gottes Land (FS H.-W.Hertzberg; Hg. H.Reventlow), 1965, S.67-77.

JAMES,M.R.: The Apocryphal NT. Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses, Oxford 1924, Nachdr. 1953.

JANZON,P.: Nikolaiterna i Nya Nestamentet och i fornkyrkan, SEÅ 21,1956, S.82-108.

JEREMIAS,J.: Art. παῖς ϑεοῦ C-D, in: ThWNT V, S.676-713.

--: Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Göttingen ³1962.

JONES,A.H.M.: The Cities of the Eastern Roman Provinces (rev. by M.Avi-Yonah u.a.), Oxford ²1971.

JÜLICHER,A.: Art. Marcus im NT, in: RE³ XII, Leipzig 1903, S.288-297.

KÄSEMANN,E.: Exegetische Versuche und Besinnungen, Erster u. zweiter Bd., Göttingen 1970 (Bd. I ⁶1970; Bd. II ³1970).

--: An die Römer (HNT 8a), Tübingen ³1974.

KARPP,H.: Viva vox, in: Mullus (FS Th.Klauser; JAC. E 1), Münster 1964, S.190-198.

KARRER,O.: Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage. Ein Gespräch mit E.Brunner, O.Cullmann, H.v.Campenhausen, Frankfurt 1953.

KAUTZSCH,E.: Art. Samaritaner, in: RE³ XVII, Leipzig 1906, S.428-445.

KEIM,TH.: Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesammtleben seines Volkes, Bd. I. Der Rüsttag, Zürich 1867.

KITTEL,G.: Art. λόγιον , in: ThWNT, S.140-145.

KLAUSER,TH./LABRIOLLE,P.de: Art. Apophthegma, in: RAC I, Stuttgart 1950, Sp.545-550.

KLEIN,G.: Die Zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee (FRLANT NF 59), Göttingen 1961.

--: "Das wahre Licht scheint schon". Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule, in: ZThK 68,1971, S.261-326.

KLOSTERMANN,A.: Das Marcus-Evangelium nach seinem Quellenwerth für die evangelische Geschichte, Göttingen 1867.
KÖRTNER,U.: Markus der Mitarbeiter des Petrus, ZNW 71,1980, S.160-173.
KÖSTER,H.: Die außerkanonischen Herrenworte als Produkt der christlichen Gemeinde, ZNW 48,1957, S.220ff.
KÖSTER,H./ROBINSON,J.M.: Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971.
KÖTTING,B.: Art. Hierapolis, in: LThK² V, Freiburg 1960, Sp.321-322.
KONRAD,R.: Art. Apokalyptik VI. Mittelalter, in: TRE III, Berlin/New York 1978, S.275-280.
KRAFT,H.: Die altchristliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus, ThZ 11,1955, S.249-271.
--: Art. Apokalyptik IV. Kirchengeschichtlich, in: RGG³ I, Tübingen 1957, Sp. 469-472.
--: Die Offenbarung des Johannes (HNT 16a), Tübingen 1974.
KÜMMEL,W.G.: Jesus und der jüdische Traditionsgedanke, ZNW 33, 1934, S.105-130.
--: Jesus und die Anfänge der Kirche, in: ders., Heilsgeschehen und Geschichte (MThSt 3), Marburg 1965, S.289-309.
--: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (OA III/3), Freiburg/München ²1970.
--: Einleitung in das Neue Testament. 17., wiederum völlig neu bearb. Aufl. der Einleitung in das NT von P.Feine und J.Behm, Heidelberg 1973, ¹⁹1978.
KÜRZINGER,J.: Irenäus und sein Zeugnis zur Sprache des Matthäusevangeliums, NTS 10,1963/64, S.108-115.

LABRIOLLE,P.de: La crise Montaniste, Paris 1913.
--: Les sources de L'histoire du Montanisme (Collectanea Friburgensia 24 NS fasc. XV), Freiburg/Paris 1913.
LEUSCHNER,C.: Das Evangelium St.Johannis und seine neuesten Widersacher, Halle 1873.
LICITRA,V.: Papias - Ansileubo. Svista in un catalogo vaticano, Helikon 3,1963, S.519-521.
LIETZMANN,H.: Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien (AKG 1), Berlin/Leipzig ²1927.
--: An die Korinther I.II (HNT 9), Tübingen ⁴1949 (Hg. W.G. Kümmel).
--: Geschichte der Alten Kirche I: Die Anfänge, Berlin ⁴1961.
LINDEMANN,A.: Zum Abfassungszweck des zweiten Thessalonicherbriefes, ZNW 68,1977, S.35-47.
--: Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion (BHTh 58), Tübingen 1979.
--: Die Gemeinde von 'Kolossä'. Erwägungen zum 'Sitz im Leben' eines pseudopaulinischen Briefes, WuD NF 16,1981, S.111-134.
LIPPOLD,G.: Art. Papias 4), in: RECA XVIII,3, Stuttgart 1949, Sp.976f.
LOHMEYER,E.: Die Offenbarung des Johannes (HNT 16), Tübingen 1926.
LOHSE,B.: Das Passafest der Quartadecimaner (BFChTh, R.2, Bd.54), Gütersloh 1953.
--: Art. Ostern 1. Kirchengeschichtlich, in: RGG³ IV, Tübingen 1960, Sp.1735f.
LOHSE,E.: Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (KEK IX/2), Göttingen 1968.
--: Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen ⁴1976.
--: Die Entstehung des NT (ThW 4), Stuttgart ³1979.

LÜCKE,F.: Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes oder Allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere. Zweyte und verbesserte Auflage. Zweite Abt., Bonn 1852.
LÜDEMANN,G.: Untersuchungen zur simonianischen Gnosis (GTA 1), Göttingen 1975.
LÜHRMANN,D.: Henoch und die Metanoia, ZNW 66,1975, S.104-116.
--: Biographie des Gerechten als Evangelium. Vorstellungen zu einem Markus-Kommentar, WuD NF 14,1977, S.25-50.
--: Der Brief an die Galater (ZBK NT 7), Zürich 1978.

MACKAY,W.M.: Another look at the Nicolaitans, EvQ 45,1973, S.111-115.
MAGIE,D.: Roman Rule in Asia Minor, Princeton 1950.
MARXSEN,W.: Der Evangelist Markus (FRLANT NF 49), Göttingen ^{2}1959.
--: Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme, Gütersloh ^{4}1978.
MÉHAT,A.: Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie (PatSor 7), Paris 1966.
METZGER,B.M.: Der Text des Neuen Testaments. Eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik, Stuttgart 1966.
METZGER,H.A.W.: Kritisch-exegetisches Handbuch über die Evangelien des Marcus und Lucas, Göttingen ^{5}1867.
MICHEL,O.: Der Brief an die Hebräer (KEK XIII), Göttingen ^{11}1960.
--: Art. Silas, in: BHH III, Göttingen 1966, Sp.1793.
MICHL,J.: Die 24 Ältesten in der Apokalypse des Hl.Johannes, München 1938.
MORRIS,L.: Studies in the Fourth Gospel, Exeter 1969.
MÜLLER,K.: Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte. 16. Die älteste Bischofswahl und -weihe in Rom und Alexandrien, ZNW 29,1928, S.274-296.
MÜNTZER,F.: Art. Papias 1), in: RECA XVIII,3, Stuttgart 1949, Sp.965f.

NEPPER-CHRISTENSEN,P.: Das Matthäusevangelium ein judenchristliches Evangelium? (AThD 1), Aarhus/Leiden 1958.
NIEDERWIMMER,K.: Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums, ZNW 58,1967, S.172-188.
NORDEN,E.: Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig/Berlin 1929, ^{4}1956.

OEPKE,A.: Art. ἀνίστημι κτλ., in: ThWNT I, S.368-372.
--: Art. Adoption, in: RAC I, Stuttgart 1950, Sp.99-112.
--: Art. παῖς κτλ., in: ThWNT V, S.636-653.
O'HAGAN,A.P.: The Concept of Material Re-Creation in the Apostolic Fathers, Diss. München 1960 (= TU 100, Berlin 1968).
OLLROG,W.: Paulus und seine Mitarbeiter (WMANT 50), Neukirchen-Vluyn 1979.
OPITZ,H.-G.: Art. Montanus 17), in: RECA XVI,1, Stuttgart 1933, Sp.206-210.
OSTEN-SACKEN,P.von der: Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit (TEH 157), München 1969.
OVERBECK,F.: Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift, Leipzig 1873.
--: Über die Anfänge der patristischen Literatur (erstmals erschienen in: HZ 48,1882, S.417-472), Nachdr. Darmstadt 1954.
--: Vorlesung über "Geschichte der Litteratur der alten Kirche",

Sommersemester 1895, Overbeck-Nachlaß der UB Basel A 105.

PESCH,R.: Das Markusevangelium, I.T. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26 (HThK II/1), Freiburg/Basel/Wien 1976; II.T. Kommentar zu Kap. 8,27-16,20 (HThK II/2), Freiburg/Basel/Wien 1977.
POLAG,A.W.: Die Christologie der Logienquelle (WMANT 45), Neukirchen-Vluyn 1977.

QUASTEN,J.: Art. Victorinus v. Pettau, in: LThK^{2} X, Freiburg 1965, Sp.775-776.

RAD,G.v.: Theologie des Alten Testaments. Bd.II. Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels, München ^{6}1975.
RADERMACHER,L.: Der erste Petrusbrief und Silvanus. Mit einem Nachwort in eigener Sache, ZNW 25,1926, S.287-299.
RAHNER,H.: Art. Apostolische Väter, in: LThK^{2} I, Freiburg 1957, Sp.762-765.
RAMSAY,W.M.: The Cities and Bishoprics of Phrygia, Vol.I., Oxford 1885.
RENAN,E.: L'Antechrist, Paris 1873 (= Histoire des Origines du Christianisme 4, Paris 1899); deutsch Leipzig 1873.
RENGSTORF,K.H.: Art. ἀποστέλλω κτλ., in: ThWNT I, S.397-448.
--: Art. ἑταῖρος , in: ThWNT II, S.697-699.
--: Art. διδάσκω κτλ., in: ThWNT II, S.138-168.
--: Art. δώδεκα κτλ., in: ThWNT II, S.321-328.
--: Art. μανθάνω κτλ., in: ThWNT IV, S.329-465.
--: Art. σημεῖον κτλ., in: ThWNT VII, S.199-268.
RETTIG,H.C.M.: Über die Zeugnisse des Andreas und Arethas für die Echtheit der in den Kanon des N.T. aufgenommenen Apokalypse und vorzüglich den Werth und die Bedeutung ihrer Berufung auf Papias, ThStKr 1831, S.734-776.
RITSCHL,A.: Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie, Bonn ^{2}1857.
ROBERT,A./FEUILLET,A. (Hg.): Einleitung in die Heilige Schrift, Bd.II. Neues Testament, Wien 1964.
ROBINSON,J.A.T.: The Destination and Purpose of the Johannine Epistles, NTS 7,1960/61, S.56-65.
ROLOFF,J.: Apostolat - Verkündigung - Kirche, Gütersloh 1965.
ROTHFUCHS,W.: Die Erfüllungszitate des Mt (BWANT V,8), Stuttgart 1969.
RUGE: Art. Hierapolis, Hieropolis, in: RECA VIII,2, Stuttgart 1913, Sp.1404f.

SATAKE,A.: Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse (WMANT 21), Neukirchen-Vluyn 1966.
SCHENKE,H.-M.: Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch die Paulus-Schule, NTS 21,1975, S.505-518.
SCHENKE,H.-M./FISCHER,K.M.: Einleitung in die Schriften des NT 1. Die Briefe des Paulus Schriften des Paulinismus, Gütersloh 1978.
SCHEPELERN,W.: Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Uebersetzt von W.Baur, Tübingen 1929.
SCHMID,J.: Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes, Bd.1, München 1955.
--: Art. Aristion, in: LThK^{2} I, Freiburg 1957, Sp.853.
SCHMID,W./STÄHLIN,W. (Bearb.): Wilhelm v. Christ's Geschichte der Griechischen Literatur, 2.T.: Die nachklassische Periode der griechischen Literatur, 1.Hälfte: Von 32 n.Chr. bis

100 n.Chr. (HAW 7.Abt., 2.T., 1.Bd.), München ^{6}1920, Nachdr. 1959.
SCHMIDTKE,A.: Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenschristlichen Evangelien. Ein Beitrag zur Literatur der Judenchristen (TU 37), Leipzig 1911.
--: Zum Hebräerevangelium, ZNW 35,1936, S.24ff.
SCHMITHALS,W.: Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen (FRLANT 66), Göttingen ^{3}1969.
--: Das Evangelium nach Markus. Kapitel 1-9,1 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum NT 2/1), Gütersloh/Würzburg 1979; Kapitel 9,2-16,18 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum NT 2/2), Gütersloh/Würzburg 1979.
SCHNACKENBURG,R.: Die Johannesbriefe (HThK XIII,3), Freiburg/Basel/Wien ^{2}1963.
--: Zum Begriff der "Wahrheit" in den beiden kleinen Johannesbriefen, BZ NF 11,1967, S.253-258.
--: Das Johannesevangelium, I.T. Kommentar zu Kap. 5-12 (HThK IV,1), Freiburg/Basel/Wien ^{3}1972.
SCHRAGE,W.: Der Jakobusbrief, in: H.Balz/W.Schrage, Die Katholischen Briefe (NTD 10), Göttingen 1973, S.5-58.
--: Der erste Petrusbrief, in: H.Balz/W.Schrage, Die Katholischen Briefe (NTD 10), Göttingen 1973, S.59-117.
SCHULZ,S.: Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelien, Hamburg 1967.
--: Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972.
--: Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen ^{2}1975.
SCHWARTE,K.-H.: Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre (Ant. R.1; Abhandlungen zur Alten Geschichte, Bd.12), Bonn 1966.
--: Art. Apokalyptik V. Alte Kirche, in: TRE III, Berlin/New York 1978, S.257-275.
SCHWARTZ,E.: Art. Apomnemoneumata, in: RECA II,1, Stuttgart 1895, S.170f.
--: Unzeitgemäße Betrachtungen zu den Clementinen, ZNW 31, 1932, S.151-199.
SCHWEGLER,F.C.A.: Der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrhunderts, Tübingen 1841.
SCHWEITZER,A.: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 2.Aufl. des Werkes: Von Reimarus zu Wrede, Tübingen 1913.
--: Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930.
SCHWEIZER,E.: Zur Apg 1,16-22, in: ThZ 14,1958, S.46.
--: Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen ^{4}1975.
--: Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen ^{2}1976.
--: Der Brief an die Kolosser (EKK 12), Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1976.
SEMLER,J.S.: Abhandlung von freier Untersuchung des Canon (TKTG 5, HG. H.Scheible), Gütersloh 1967.
SICKENBERGER,J.: Judas als Stifter des Blutackers, BZ 18,1929, S.69-71.
--: Erklärung der Johannesapokalypse, Bonn ^{2}1942.
STAUFFER,E.: Zum Kalifat des Jakobus, ZRGG 4,1952, S.193-214.
--: Antike Jesustradition und Jesuspolemik im mittelalterlichen Orient, ZNW 46,1955, S.1ff.
STEITZ,G.E.: Die Tradition von der Wirksamkeit des Apostels Johannes in Ephesus, in: ThStKr 41,1868, S.496-498.
(STRACK,H.L./)BILLERBECK,P.: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV,1. Exkurse zu einzelnen Stellen des NT. Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie, München ^{7}1978; IV,2, München ^{7}1978.

--: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III (Die Briefe des NT u. die Offenbarung Johannis), München ^{7}1979.
STRAUSS,D.F.: Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, 2 Bd., 4.Aufl. (= Gesammelte Schriften 3.4; Hg. E.Zeller), Bonn 1877.
STRECKER,G.: Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäusevangeliums (FRLANT 82), Göttingen 1962, ^{2}1966 (mit Nachtrag).
STROBEL,A.: Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2ff (NT. S 2), Leiden/Köln 1961.
--: Art. Maße und Gewichte, in: BHH II, Göttingen 1964, Sp.1159-1169.
--: Der Brief an die Hebräer, in: J.Jeremias/A.Strobel, Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer (NTD 9), Göttingen 1975, S.79-256.
--: Das heilige Land der Montanisten. Eine religionsgeographische Untersuchung (RVV 37), Berlin/New York 1980.

TISCHENDORF,C.: Wann wurden unsere Evangelien verfasst?, Leipzig ^{4}1866.
--: Apokalypses Apocryphae, Leipzig 1866, Nachdr. Hildesheim 1966.
THEISSEN,G.: Wanderradikalismus, in: ZThK 70,1973, S.245-271.
--: Soziologie der Jesusbewegung (TEH 194), München 1977.
--: Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1979.
TRILLING,W.: Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Mt (StANT 10), München ^{3}1964.
--: Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief (EThSt 27), Leipzig 1972.
--: Der zweite Brief an die Thessalonicher (EKK XIV), Zürich/ Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1980.

UNNIK,W.C.van: De la règle Μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du canon, VigChr 4,1945, S.1ff.

VAGANY,L.: Le Problème synoptique. Une Hypothese de Travail (BT ser.II.Vol.I), Paris/Tournai/New York/Rom 1954.
VIELHAUER,PH.: Franz Overbeck und die neutestamentliche Wissenschaft, EvTh 10,1950/51, S.193-207.
--: Art. Overbeck, Franz Camille, in: RGG^{3} IV, Tübingen 1960, Sp.1750-1752.
--: Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament (ThB 31), München 1965, S.55-91 (= FS G.Dehn, Neukirchen 1957, S.51-79).
--: Jesu und der Menschensohn, in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament (ThB 31), München 1965, S.92-140 (= ZThK 60,1963, S.133-177).
--: Paulus und die Kephaspartei in Korinth, in: ders., Oikodome, Aufsätze zum NT II (ThB 65; Hg. G.Klein), München 1979, S.168-182.
VINCENT,J.J.: Art. Markus, in: BHH II, Göttingen 1964, Sp.1152f.
VOLZ,P.: Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter (nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur dargestellt von Paul Volz), Zweite Aufl. des Werkes "Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba", Tübingen 1934.

WAITZ,H.: Neue Untersuchungen über die sog. judenchristlichen Evangelien, ZNW 36,1937, S.60ff.
WALKER,N.: Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium (FRLANT 91), Göttingen 1967.
WEISS,B.: Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen, Berlin 1872.
WEISWEILER,H.: Schleiermachers Arbeiten zum Neuen Testament, Diss. Bonn 1972.
WELLHAUSEN,J.: Das Evangelium Marci, Berlin [2]1909.
WENGST,K.: Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum NT 16), Gütersloh/ Würzburg 1978.
WERNER,M.: Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium (BZNW 1), Gießen 1923.
WESTERMANN,C.: The Way of Promise through the Old Testament, in: B.W.Anderson (Hg.), The OT and Christian Faith, 1963, S.200-224.
--: Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas, in: ders., Forschung am Alten Testament (ThB 24), München 1964, S.92-170.
--: Das Heilswort bei Deuterojesaja, in: EvTh 7,1964, S.355-373.
--: Das Buch Jesaja Kapitel 40-66 (ATD 19), Göttingen [3]1976.
WICKENHAUSER,A.: Die Offenbarung des Johannes übersetzt und erklärt(RNT 9), Regensburg [3]1959.
WIDMANN,M.: Irenäus und seine theologischen Väter, ZThK 54, 1957, S.156-173.
WINDISCH,H.: Friedensbringer-Gottessöhne, ZNW 24,1925, S.240-260.
WINKELMANN,F.: Art. Priscillian, in: RGG[3] V, Tübingen 1961, Sp.588.
WREDE,W.: Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs (TU 9,2), Leipzig 1903.
WRIGHT,A.: Some New Testament Problems, London 1898.

ZAHN,TH.: Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Bd.I, T.1, Leipzig 1888.
--: Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur IV, Erlangen 1891.
--: Einleitung in das Neue Testament, 2 Bde., Leipzig 1897/99, [2]1900, [3]1906/07.
ZIEGLER,H.: Irenäus der Bischof von Lyon, Berlin 1871.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Torben Christensen

Christus oder Jupiter

Der Kampf um die geistigen Grundlagen des Römischen Reiches. Aus dem Dänischen von Dietrich Harbsmeier. (Sammlung Vandenhoeck). 295 Seiten, Paperback

„Die Originalität des für einen weiteren Leserkreis bestimmten Buches liegt in dem Bemühen, die Auseinandersetzung zwischen dem Christentum und den anderen Religionen des Römischen Reiches zum Leitfaden der Darstellung zu machen. Bereits in den beiden einleitenden Kapiteln arbeitet der Verfasser den vielgestaltigen religiösen Hintergrund römischer Politik von der Gründung Roms bis in augusteische Zeit heraus. Im folgenden steht dann das Verhältnis des römischen Staats zum Christentum im Vordergrund... Das gehaltvolle, gut lesbare Buch stellt eine wertvolle Bereicherung unserer Literatur zur Frühzeit des Christentums dar."

Das Historisch-Politische-Buch

Robert M. Grant

Christen als Bürger im Römischen Reich

Aus dem Amerikanischen von Marianne Mühlenberg. (Sammlung Vandenhoeck). 234 Seiten, Paperback

Robert M. Grant rekonstruiert das Leben der Christen im Alltag der antiken Gesellschaft. Er zeigt, wie Christen auf die Fragen und Probleme reagierten, die ihnen als Bürgern des mächtigsten Staates ihrer Zeit Tag für Tag begegneten, und wie sie sie zu lösen versuchten. Die Frage des Bevölkerungswachstums, der Staatsform, des Verhältnisses von Staat und Kirche, der Organisation der Kirche, der Steuern und Dienstverpflichtungen, der Finanzierung der kirchlichen Arbeit durch Spenden, Abgaben und staatliche Zuschüsse, aber auch die Frage der Arbeitsethik der sozialen Stellung und der Sklaverei, des Privateigentums sowie des Grundbesitzes und Vermögens der Kirche werden behandelt.

„Dieser zusammenfassende, auf intensiver Kenntnis der Quellen und der Literatur beruhende Bericht gewährt einen guten Einblick in die öffentlich-soziale Umwelt, in der das junge Christentum sich zurechtzufinden hatte und die es nach eigenen Normen und Vorstellungen dann zu gestalten versuchte."

Theologische Revue

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen und Zürich